



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO

DIPARTIMENTO DI SCIENZE UMANISTICHE
DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

LA LOGICA E LA MORFOLOGIA DELLA RELAZIONE
TRA LIBERTÀ E NECESSITÀ
NELLA “FILOSOFIA DEL DIRITTO” DI HEGEL

Settore scientifico-disciplinare M-FIL/01

TESI DI
MATTEO CAVALLERI

COORDINATORE DEL DOTTORATO
PROF. LEONARDO SAMONÀ

TUTOR
PROF. LEONARDO SAMONÀ

XXIV CICLO
ANNO ACCADEMICO 2010-2011

Desidero esprimere i miei più sinceri ringraziamenti al prof. Leonardo Samonà per la cura e il rigore scientifico con i quali ha seguito e stimolato il mio lavoro di ricerca.

Rivolgo poi un ringraziamento al Collegio docenti e ai colleghi dottorandi del Dottorato di ricerca in Filosofia dell'Università degli Studi di Palermo, ai professori Andreas Arndt e Franz Knappik della Humboldt Universität di Berlino e al prof. Michael Städtler della Westfälische Wilhelms-Universität di Münster per il dialogo filosofico intessuto in questi anni.

Un grazie sentito alla prof.ssa Maria Cristina Bartolomei per l'attenzione e la presenza costanti.

Infine, ringrazio le amiche e gli amici, la mia famiglia e Giulia per la vicinanza e l'affetto dimostratomi.

M. C.

Palermo, 15 gennaio 2014

INDICE

Introduzione	5
Capitolo I	
Libertà oggettiva e libertà logico-speculativa. La necessità di uno sguardo sistematico	18
1. Concetto fondamentale e concetto pratico di libertà	23
2. La libertà e il sistema	26
2.1 La libertà nel «circolo» di ontologia e storia	28
2.2 La libertà del sistema: dimensione speculativa e decidersi soggettivo....	38
3. La logica della relazione tra libertà e necessità. Tradizione e specificità hegeliana	49
Capitolo II	
L' <i>Entwicklung</i> della libertà. Logica e figure di un processo di sviluppo	76
1. Le <i>Grundbestimmungen</i> della volontà libera.....	86
2. Metodo speculativo, libertà e verità.....	106
3. Logica e morfologia dell'oggettivarsi della libertà.....	115
3.1 Dal risultato al fondamento, ovvero la necessità oltre il condizionamento	136
Capitolo III	
La fondazione dell'oggettività del soggetto: il passaggio dalla moralità all'eticità	146
1. L'eticità fonda la moralità: logica e fenomenologia di un passaggio	164
2. La soggettività tra la necessità della libertà e la necessità del male	175
3. La moralità della società civile: nuovamente una duplice necessità	191
Conclusioni	210
1. La «libertà concreta» dello e nello stato	210
2. La libertà tra storia e spirito assoluto. Una breve nota sul ruolo della filosofia	232
Nota bibliografica	239

Introduzione

Sia se analizzato sul piano della riflessione logico-speculativa sia se colto nell'orizzonte del pensiero etico-politico il concetto di libertà, nella trattazione hegeliana, si presenta come essenzialmente relato alla dimensione della necessità. Muovendo da questa constatazione, autentica cifra della filosofia hegeliana, la presente indagine rintraccia la relazione tra *Freiheit* e *Notwendigkeit* all'interno dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, per poi declinarne le occorrenze e specificità teoretiche in stretta connessione con la *Scienza della logica*. La decisione di inaugurare la trattazione della relazione tra libertà e necessità a partire dai *Lineamenti*, come, del resto, quella di interrogarla in tensione con la *Logica*, non debbono però essere intese nella loro immediatezza e unilateralità. La ricerca svolta non si considera infatti né di filosofia politica – per l'attenzione posta alla filosofia del diritto –, né, tantomeno, si vuole intendere il riferimento alla *Logica* e alla dimensione sistematica come un semplice espediente metodologico, o ancor meno come una tessitura di rimandi di natura esegetico-filologica. L'obiettivo del lavoro di tesi è di natura teoretica e consiste nel mettere in luce la relazione consustanziale tra la natura del concetto e quella della libertà, per come emerge laddove le triadi logico dialettiche «si convertono»¹, spesso nei paragrafi più astratti e complessi dei *Lineamenti*, nei momenti dello spirito oggettivo. L'evolversi del lavoro si presenta cadenzato in tre capitoli, strutturati secondo un intreccio costante tra indagine logico-sistematica e analisi fenomenologico-rappresentativa della realtà etica.

La natura della connessione tra la *Filosofia del diritto* e la *Logica* è assunta ad oggetto del primo capitolo, che prende le mosse dall'analisi delle difficoltà di natura epistemica e ontologica che contraddistinguono la comprensione

¹ G. MARINI, *Aspetti sistematici nella società civile hegeliana*, in ID., *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella "Filosofia del diritto" hegeliana*, Morano Editore, Napoli 1990, p. 13.

dell'oggettivarsi della libertà in un orizzonte non speculativo. È infatti l'assurgere al piano dello spirito oggettivo ciò che fa scoprire alla libertà la propria cifra di indeterminatezza; parimenti, è proprio in questo passaggio all'oggettività che la libertà perde la sua cifra di formalità e diviene la «realtà stessa» dello spirito². Mentre la sezione sullo spirito soggettivo si apre con la notazione che l'«essenza dello spirito è quindi, formalmente, la libertà»³, a questo nuovo livello la libertà diviene mondo, entra in relazione con la «forma della necessità»⁴ e si manifesta come il frutto di una tensione tra interiorità ed exteriorità. Il fondamento dell'indeterminatezza dell'idea della libertà consiste quindi nell'incapacità, da parte delle filosofie del diritto non speculative, di cogliere tale tensione, che caratterizza la libertà nel momento in cui si appresta a darsi realtà concreta. La soluzione hegeliana consiste invece nel riconoscere la condizione di aleatorietà che innerva il piano della storia, dell'oggettività, e, allo stesso tempo, di rintracciare all'interno di tale imponderabilità un ordine spirituale che, in connessione con la totalità del divenire dello spirito e con la sua assolutezza, permetta di cogliere la determinatezza dell'idea di libertà nel suo realizzarsi: il diritto non è altro che il frutto della *Verwirklichung* dell'idea di libertà, colta nel suo transito attraverso la sfera dello spirito oggettivo. Cogliere speculativamente la libertà significa quindi considerare il diritto in quanto pensiero, nel suo sviluppo cadenzato dalle continue “conversioni” tra il piano logico-speculativo e quello etico-politico della libertà. Tale opzione presenta ricadute di natura sistematica, in quanto impone di studiare la modalità della genesi e dell'evolversi di un tale sviluppo, sia da un punto di vista oggettivo sia da un punto di vista logico. Per il primo aspetto basta forse sottolineare la relazione di coappartenenza, nella prospettiva hegeliana, di filosofia e storia della filosofia. In forza di tale nesso è proprio la dimensione storica, con il suo carico ineliminabile di aleatorietà

² G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse [1830]*, in *Werke*, Bände 8-9-10, a cura di E. Moldenhauer-K.M. Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970, § 482 A (d'ora in avanti, con la lettera A di seguito al numero del paragrafo di qualsiasi opera hegeliana si farà riferimento all'*Anmerkung*); *Enciclopedia della scienza filosofiche in compendio*, tr. it. B. Croce, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 473 (d'ora in avanti reso con l'abbreviazione *Enz.*, seguita dalla pagina della traduzione italiana tra parentesi).

³ *Enz.*, § 382 (p. 374).

⁴ *Ivi*, § 484 (p. 475).

e condizionamento, il contesto necessitante nel quale lo spirito realizza nella pienezza la propria libertà. All'evolversi della coscienza della libertà, ovvero della coscienza dello spirito di essere libero, si affianca la coscienza dell'ineluttabilità dell'esserci storico. La condizionatezza della dimensione storica, vincolo imprescindibile nel quale lo spirito può realizzare pienamente la propria libertà a partire da un atto di autoconsapevolezza, assume quindi un nuovo significato: ciò che appare come totale indeterminatezza è, nella riconsiderazione dell'idea dello spirito, una necessità. Entrambe le accezioni sembrano però conservare il significato di vincolo, anche se differentemente declinato e posizionato su livelli ontologici differenti: il vincolo esteriore, immediato, storicamente determinato della transitorietà; e quello interno alla logica del movimento dello spirito – nel suo farsi assoluto – della necessità. È la considerazione di questo vincolo bifronte in termini non oppositivi, ma generativi – «la transitorietà è anzi in un certo senso solo dello spirito, perché solo lo spirito si conserva non contro ma a partire dalla scissione e dall'essere per altro»⁵ – a caratterizzare profondamente la concezione hegeliana della libertà dello spirito, sia sul piano della sua determinazione oggettiva, sia su quello specificamente speculativo. Da quest'ultimo punto di vista la libertà – per come si esprime, nel cominciamento della *Logica*, come il decidersi per il puro stare a guardare l'evoluzione del concetto – gioca un ruolo fondamentale nella delineazione dell'architettura del sistema stesso, comportandone la peculiare struttura *bottom-up*⁶ e la specifica differenza con quello kantiano, caratterizzato da una struttura *top-down*⁷. Nel sistema kantiano, infatti, la libertà sta alla sommità del sistema e ne preordina l'organizzazione interna; nel sistema hegeliano, invece, la libertà sta sì all'inizio, ma alla base del sistema, senza poterne determinare aprioristicamente la forma. In questo differente ruolo inaugurale svolto dalle due “diverse” libertà si possono già scorgere le cifre caratteristiche della filosofia del diritto kantiana e di quella

⁵ L. SAMONÀ, *Tempo, storia, teodicea. Una lettura ermeneutica della Filosofia della storia di Hegel*, in N. DE DOMENICO-E. GIAMBALVO-L. SAMONÀ (a cura di), *Forme e linguaggi della filosofia. Scritti per Filippo Costa*, Università degli Studi di Palermo, Palermo 1999, p. 321.

⁶ Cfr. F. CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Carocci, Roma 2011, p. 20.

⁷ Cfr. *ivi*, p. 17.

hegeliana: la prima, costruita attorno ad una prospettiva normativa, tesa alla delineaazione – in forza di una legge universale della libertà – di un diritto che deve-essere e che deve porre dei limiti al mondo degli arbitri umani; la seconda, concentrata a cogliere la razionalità di un diritto che già è realtà, che già è l'idea – ovvero unione del concetto e della sua realizzazione – della libertà. Il primo capitolo si chiude con l'analisi della relazione tra libertà e necessità a partire dal lavoro di confronto/confutazione che Hegel intraprende rispetto alla tradizione metafisica moderna, misurandosi, sul piano della questione cosmologica, con Leibniz e Kant e, sul piano del concetto di sostanza/realtà, con Spinoza. Ne emerge una relazione caratterizzata dall'assoluta consustanzialità e reciprocità, in forza della quale la necessità che caratterizzava la sostanza spinoziana, che agiva esclusivamente come «*interna*», diviene «*identità manifestata, ossia posta*»: in questo consiste il suo passaggio alla «*libertà, che è l'identità del concetto*»⁸. Questo è il risultato dell'attività dell'azione reciproca che, mediante la propria autoriflessione, produce una totalità strutturata come «l'unità di *entrambe le sostanze* [causa ed effetto, *ndr*] e dell'azione reciproca, però in modo ch'esse appartengono ormai alla libertà, in quanto non hanno più la loro identità come un che di cieco»⁹. Si riconferma qui la logica interna della libertà per come si delinea nella genesi del concetto, essa è infatti «l'incontrarsi di sé con *se stesso* nell'altro – *la liberazione*»¹⁰. Parimenti, la necessità non è tolta in quanto tale, ma permane. Anzi, viene riconfermata ad un livello più alto, in quanto è ricondotta – tramite la consaputa autoriflessione del concetto nella quale si attua il monito hegeliano al pensiero della necessità¹¹ – alla libertà.

Il secondo capitolo si concentra sul processo di sviluppo e oggettivazione della libertà – sulla sua logica e sulle sue figure –, cogliendolo, in particolar modo, nella trattazione che ne viene offerta nell'*Introduzione ai Lineamenti di*

⁸ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*; Erster Teil: *Die objektive Logik*, Zweites Buch: *Die Lehre vom Wesen*; Zweiter Teil: *Die subjektive Logik*, in *Werke*, Band 6, a cura di E. Moldenhauer-K.M. Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986, p. 251; *Scienza della logica*, tr. it. A. Moni, riveduta da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2004, vol. II. p. 656 (d'ora in avanti reso con l'abbreviazione *WL.II*, seguita dalla pagina della traduzione italiana tra parentesi).

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Enz.*, § 159 A (p. 157).

¹¹ Cfr. *ibidem*.

filosofia del diritto. Attenzione specifica viene posta alle condizioni sistematiche che permettono alla libertà di esprimersi come idea, ovvero ai concetti di spirito e di volontà libera assunti come portato dell'evoluzione dello spirito soggettivo. L'accesso alla sfera del diritto si compie infatti grazie ad una maturazione che si radica nella prima sezione della filosofia dello spirito, dove, nella volontà libera, lo spirito «si sa libero e si vuole come suo oggetto»¹². Quest'unione di spirito teoretico e spirito pratico si manifesta come una traduzione della volontà nell'attitudine pratica del pensiero stesso; traduzione, quest'ultima, che segna il passaggio alla filosofia dello spirito oggettivo, luogo nel quale l'elemento razionale – il concetto – acquista il proprio contenuto reale – apparendo così come idea – grazie alla mediazione della volontà. La trattazione del diritto inizia così alla fine di una processualità nella quale Hegel ha esposto una sorta di «storia sistematica dell'autocoscienza»¹³, ma nella quale è costitutiva e già operante una tensione alla dimensione noematica. Solo da questa specola, da questa consapevolezza sistematica, è possibile comprendere la novità speculativa della concezione hegeliana del diritto, il suo delinarsi come l'esposizione scientifica dell'idea del diritto, ovvero del processo che porta all'unione del suo concetto e della sua realizzazione. Il punto di accesso e partenza di tale processo è costituito dalla volontà libera, che è, più precisamente, «unità del volere razionale col volere singolo, – il quale è l'elemento immediato e peculiare dell'attuazione del primo»¹⁴. L'individuo, quindi, non viene assorbito e sciolto dal movimento dello spirito, conserva una propria consistenza, ma assurge al ruolo di punto di partenza della teoria del diritto non più come mera singolarità, bensì come ente razionale. Il diritto viene dunque inteso da Hegel, in opposizione a Kant, non come una limitazione, ma come l'esistenza stessa della volontà libera: nel diritto la libertà costituisce la «sostanza» e la «determinazione»¹⁵ reali della volontà, non è un

¹² Ivi, § 482 (p. 473).

¹³ K. DÜSING, *Le determinazioni della volontà libera e la libertà del concetto*, in G. DUSO-G. RAMETTA (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, Franco Angeli, Milano 2000, p. 134.

¹⁴ *Enz.*, § 485 (pp. 475-476).

¹⁵ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Werke*, Band 7, a cura di E. Moldenhauer-K.M. Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986, § 4; *Lineamenti di*

semplice attributo della volontà, ma è ciò che essa è. Il pensiero deve quindi intessere una relazione costitutiva tra volontà libera e libertà: «la libertà costituisce il “concetto” della volontà», l’esplicazione del quale si concretizza nella «“realizzazione” della libertà ovvero il movimento attraverso cui la libertà – inizialmente astratta – si fa “libertà sostanziale” e perciò etica»¹⁶. In altri termini, il diritto è l’«*esserci della volontà libera*», «la libertà, come idea»¹⁷, per questo il vero oggetto tematico della *Filosofia del diritto* è la libertà, in quanto la volontà si dimostra effettivamente libera realizzandosi e producendosi nel mondo dello spirito. Il capitolo prosegue con una tematizzazione delle *Grundbestimmungen* della volontà libera, nel tentativo di individuare – già nelle determinazioni concettuali di universale, particolare e individuale – tre differenti topiche della relazione tra libertà e necessità, costruite in particolar modo sui posizionamenti di exteriorità e interiorità. Se, infatti, la prima determinazione, quella dell’universalità astratta, comporta l’assenza di qualsiasi relazione – ovvero una totale estrinsecità – tra l’autoidentità dell’universale e l’alterità delle determinazioni e impedisce alla libertà di esprimersi come un rapporto necessario all’alterità; la seconda determinazione, quella della particolarità, presenta una forma di necessità puramente condizionante che, nonostante istituisca una relazione tra libertà e contenuti oggettivi, fissa queste due polarità in una mutua exteriorità. Il superamento di tale aporia, costruita su una doppia unilateralità, avviene al livello della terza determinazione della volontà, l’«*Einzelheit*», ovvero tramite «l’unità di questi due momenti; – la *particolarità* riflessa *entro di sé* e in tal modo ricondotta all’*universalità*»¹⁸. La volontà pone determinazioni, limitazioni, si autonega e, così agendo, non solo coglie queste oggettivazioni come soltanto possibili – non sentendosene, quindi, condizionata –, bensì, proprio

filosofia del diritto, tr. it. G. Marini e, per le *Aggiunte di Eduard Gans*, di B. Henry, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 27 (d’ora in avanti reso con l’abbreviazione *GPhR.*, seguita dalla pagina della traduzione italiana tra parentesi).

¹⁶ A. NUZZO, *La «verità» del concetto di libertà secondo Hegel: «Dasein» e idea della libertà nell’eticità*, in G. DUSO-G. RAMETTA (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, Franco Angeli, Milano 2000, p. 148. Per l’espressione «libertà sostanziale», cfr. *Lineamenti*, § 149.

¹⁷ *GPhR.*, § 29 (p. 42).

¹⁸ *Ivi*, § 7 (p. 30).

in questa negazione, si autopone finalmente presso di sé, confermando finalmente la propria universalità. Universalità concreta che si determina non solo come contenuto, ma anche come autocomprensione: «L'individuale, infine, ha il significato che esso sia *soggetto* e sostrato, che contenga in sé il genere e la specie e sia esso stesso sostanziale. È questa, esplicitamente *posta*, la inseparabilità dei momenti nella loro differenza, – la chiarezza del concetto, nel quale le differenze non producono alcuna interruzione o turbamento, ma sono anch'esse trasparenti»¹⁹. Proprio la centralità di queste differenze, che nell'individualità non vengono più colte come reciprocamente limitanti, manifesta che a questo stadio della volontà libera è all'opera un'accezione di libertà altra rispetto a quella negativa – caratteristica dell'universalità astratta – e a quella positiva – cifra della particolarità. Tali differenze intessono il terreno sul quale agisce una forma di libertà che Lucio Cortella definisce come «*relazionale*»²⁰. Una relazionalità che, nel linguaggio della logica, si esprime nella dinamica della reciprocità, grazie alla quale la libertà negativa e la libertà positiva si conciliano in forza di un dirimente ripensamento della categoria di limitazione. La libertà appare qui come consustanzialmente legata alla dimensione del limite; quest'ultimo, infatti, non solo non la nega, ma è ciò che la inaugura nella sua concretezza: il limite diviene la necessità della libertà. La medesima cogenza del limite è quella che compare al livello di consapevolezza raggiunto nell'eticità, dove l'oggettivarsi della libertà è assunto non come l'impedimento, bensì come il compimento della sua dimensione soggettiva. La soggettività, infatti, non viene né negata né soffocata, poiché l'oggettività non agisce come una limitazione condizionante ed estrinseca, ma come un'azione interna che dà concretezza all'essenza stessa della soggettività e che, seppur confermando la propria alterità, diviene l'universalità immanente dei soggetti individuali. Da ultimo, nella triade evolutiva di concetto-realizzazione-idea e nel ribaltamento della relazione di risultato-fondamento, il capitolo coglie l'omologia strutturale tra la verità speculativa e la libertà, per come questa si suggella nella sfera dell'eticità. La logica dello sviluppo della libertà viene

¹⁹ *Enz.*, § 164 A (p. 162).

²⁰ L. CORTELLA, *L'etica della democrazia. Attualità della filosofia del diritto di Hegel*, Marietti, Genova 2011, p. 49.

suggerita e custodita dall'impostazione stessa dei *Lineamenti*, si coglie nei suoi ancoraggi testuali alla *Scienza della logica* e nel suo posizionamento all'interno del sistema. Lo spirito oggettivo è il mondo prodotto dall'idea ad un certo stadio del suo sviluppo. Il diritto, inteso nella sua accezione più alta, è quindi idea: «La scienza filosofica del diritto ha per oggetto l'idea del diritto, il concetto del diritto e la realizzazione di esso»²¹. Dall'unione indissolubile di elemento razionale e reale – che costituisce la cifra ontologica dell'idea – dipende lo statuto stesso della filosofia hegeliana, la sua specificità speculativa. La filosofia, infatti, «ha a che fare con idee, e perciò non con quel che si è soliti chiamare *meri concetti*»²². Il concetto speculativo, a differenza del concetto tipico della filosofia della riflessione, è integrato con la realtà e, in forza di questo, è idea. Anche la realtà che sembra del tutto irrelata e refrattaria all'azione del concetto si scopre da quest'ultimo generata, ma non nell'usuale topica della potenza che si esprime nel contrasto tra soggetto e oggetto, tra produttore e prodotto, bensì in una forma del tutto nuova, per la quale la realtà non si trova “di contro” al concetto, ma si posiziona rispetto ad esso in una relazione di coappartenenza che li lega in un rapporto di necessità, che sancisce, rinnovandola ogni volta, la libertà di entrambi i momenti. Questo rapporto di consustanzialità tra concetto speculativo e realtà, tra razionale e reale, regge e si legittima esclusivamente su una specifica e qualitativamente restrittiva accezione di realtà: la realtà è infatti *Wirklichkeit*, realtà effettuale. Individuato questo nesso tra libertà, necessità e concetto speculativo – solo nella comprensione filosofica del mondo, nel suo darsi spaziale e storico-politico, la brutta necessità condizionante dell'accadere svela la sua inconsistenza e la filosofia può quindi cogliere la reale necessità in ciò che in quell'accadere vi è di vero e, quindi, di libero – il capitolo si chiude sul “destino” dell'accadere, dell'essere e della contingenza, dopo che il concetto – nel ribaltamento della prospettiva di risultato/fondamento – li ha “tolti” come proprio presupposto e fondamento. L'azione del concetto, in ultima istanza, consiste

²¹ *GPhR.*, § 1 (p. 19).

²² *Ivi.*, § 1 A (p. 19).

quindi *anche* nel custodire questa contingenza, seppur mettendola sempre in relazione, mediandola e negandola, con la propria natura universale e concreta.

Sulla critica hegeliana alla moralità – per come declinata dalla filosofia trascendentale – e sul suo necessario superamento nella sfera dell’eticità si sofferma il terzo capitolo. Nella prospettiva hegeliana, infatti, solo nel passaggio all’eticità si ha la possibilità di superare i limiti inscritti nell’intento di dettare una dottrina dei doveri da un punto di vista che consideri l’oggettività della libertà come vuoto dover essere, incentrato sulla categoria di bene astratto, e che identifichi senza resti la soggettività dell’agire libero con le azioni del singolo. Tale superamento si struttura, nell’indagine critica hegeliana, non come una nullificazione della moralità e della sua cifra coscienziale, bensì come una sua rifondazione all’interno dell’eticità. È solo nella sfera oggettiva dell’*ethos*, infatti, che si allestiscono le condizioni di possibilità – il contesto abitativo – all’interno del quale il soggetto può sviluppare la propria coscienza morale nella sua “veracità”, legandola ad un contenuto morale concreto. La retroazione fondativa, colta in termini sistematici, svolta dall’eticità nei confronti della moralità permette di sciogliere l’unilateralità e la presunta esaustività della soggettività. La peculiarità difettiva della sfera morale non consiste, quindi, nella coscienza morale in sé – che, anzi, deve svilupparsi nella sua piena effettualità –, ma nella sua tendenza a sviluppare pulsioni solipsistiche in forza dei quali il contenuto oggettivo della libertà viene polverizzato dalla «certezza di *questo* soggetto»²³. La libertà etica, invece, si configura come un percorso di fedeltà al gesto originario in forza del quale l’individuo moderno rielabora il dato a sé estrinseco e ne nega l’esteriorità, percorso che sfocia nel compimento del fine libero della necessità, ovvero nella sostanzialità della libertà, nel suo divenire mondo oggettivo. In tale gesto il soggetto scopre la propria consustanzialità con il mondo delle istituzioni, si sente testimone della medesima traccia dello spirito che innerva sia la sua soggettività sia la sostanzialità etica. In questa unione tra un’oggettività che perde il suo tratto di estraneità e una soggettività che si libera dal suo astratto egotismo l’eticità si manifesta come la dimora all’interno della quale il singolo individuo

²³ Ivi, § 137 (p. 116).

trova il compimento effettuale della propria «*destinazione soggettiva alla libertà*»²⁴. Rimanere nella doppia unilateralità della mera coscienza morale e dell'astrattezza del bene – veicolato dal dover essere – comporterebbe un duplice rischio: la perdita di determinatezza di entrambe le polarità. L'operazione hegeliana si presenta invece come il recupero dell'oggettività sia della soggettività della coscienza morale sia del concetto di bene. Il permanere, seppur elevato e trasfigurato, della moralità all'interno dell'eticità è stato colto ponendo attenzione alla struttura fenomenologica che, accanto a quella concettuale, articola la fondazione della moralità da parte dell'eticità. È infatti lo spazio delimitato dallo *Standpunkt* dell'eticità il luogo nel quale il concetto di moralità acquista la propria esistenza adeguata²⁵, ma, tale percorso, trova il suo avvio nei contenuti rappresentativi dello *Standpunkt* della moralità. Tale attenzione alla dimensione rappresentativa, che, va ricordato, rimane subalterna, in sede speculativa, a quella del concetto, è suggerita dallo stesso oggetto dei *Lineamenti di filosofia del diritto*. Se, infatti, in sede logica i processi di fondazione si attuano tra concetti “puri”, nello spirito oggettivo l'analisi deve tener conto del concetto colto nella sua compenetrazione con gli «oggetti reali»²⁶ dati dall'accidentalità storica. Nel passaggio dalla moralità all'eticità il concetto della moralità trova fondata la propria verità logico-speculativa, ma, in tale fondazione, persiste la “verità” fenomenologica del contenuto rappresentativo raccolto dal punto di vista della moralità. Una verità “viziata” dall'immediatezza, ma che garantisce alle configurazioni rappresentative della moralità una libertà ed una consistenza che perdurano anche nell'eticità. Solo così il soggetto può definitivamente appropriarsi della sua moralità all'interno dello sviluppo di quest'ultima in una dottrina etica dei doveri. Snodo dirimente per tale assunzione è costituito dall'esperienza consaputa del male e della responsabilità soggettiva che da questa

²⁴ Ivi § 153 (p. 138).

²⁵ Cfr. A. NUZZO, *Rappresentazione e concetto nella 'Logica' della «Filosofia del diritto» di Hegel*, Guida, Napoli 1990, p. 71.

²⁶ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Erster Teil: *Die objektive Logik*, Erstes Buch: *Die Lehre vom Sein*, in *Werke*, Band 5, a cura di E. Moldenhauer-K.M. Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986, p. 243; *Scienza della logica*, tr. it. A. Moni, riveduta da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2004, vol. I p. 229. D'ora in avanti reso con l'abbreviazione *WL.I*, seguita dalla pagina della traduzione italiana tra parentesi).

deriva. L'esperienza, necessaria, del male può divenire il vettore per la realizzazione del bene solo se la coscienza morale dismette la propria tensione a dettare il contenuto della propria azione e riconosce l'esistenza di un universale etico concreto al quale legarsi e al quale vincolarsi, liberandosi così dal pericolo dell'astrattezza e dell'indeterminatezza. Non si nega la soggettività, ma, ancora una volta, se ne negano le pretese di esaurire senza resti sia la consistenza ontologica sia lo spettro d'azione dell'idea di libertà. Uscendo dalla moralità l'idea di libertà si svincola dal riferimento assoluto alla dimensione coscienziale dell'individuo e diviene mondo reale; parimenti, si pone come la condizione di possibilità, in virtù della propria universalità, dell'autocoscienza del singolo, che sa di essere libero perché il bene non è più rinchiuso nella vacuità di un riferimento al dover essere. Il capitolo si chiude con una nota sulla società civile, ovvero il luogo dell'eticità che ripresenta, seppur a livello sistematico superiore, la riproposizione della scissione tra soggettività e oggettività sostanziale incarnata dalla moralità. La società civile viene presentata nella sua natura paradossale, in forza della quale, all'interno del momento fratturato dalla massima perdita dell'eticità e dall'atomizzazione sociale, inizia il recupero della conciliazione con l'intero etico, conciliazione che viene sancita definitivamente a livello della corporazione, vero snodo verso l'approdo allo stato e sua, seppur qualitativamente e quantitativamente limitata, anticipazione. Tale conciliazione, promossa e sostenuta dal ruolo della *Bildung*, si manifesta come una relazione non strumentale all'universale, che viene così accettato dal soggetto come oggetto della sua volontà, come necessaria, oggettiva, ma interna, limitazione atta alla realizzazione sia della libertà soggettiva sia di quella oggettiva.

Le conclusioni si concentrano su alcuni passaggi della sezione dei *Lineamenti di filosofia del diritto* dedicata allo stato, nel tentativo di dimostrare, a partire dall'analisi della logica e della morfologia della relazione tra universale e particolare e tra oggettivo e soggettivo che lì si delinea, la necessità di riconsiderare alcune problematiche posizioni hegeliane – come la critica al contrattualismo o alla democrazia – alla luce delle loro coordinate sistematiche. In questo tentativo risulta dirimente il rimando al ruolo della filosofia. Anticipata

nella sua declinazione etica come *Bildung*, la filosofia gioca infatti una centralità sia nel processo che porta alla positività del diritto sia nel percorso che approfondisce la differenziazione dell'individuo come persona in sé infinita – e quindi libera in quanto tale – e la alleggerisce, la “aerifica” (per utilizzare un'espressione di De Negri) dalla vischiosa necessità naturale. Da tale duplice processo emerge un paradigma della necessità in forza del quale l'oggettività non è più da concepirsi come meramente condizionante, in quanto il soggetto è, nello stato, già un oggettivo libero: è proprio grazie a questo lavoro della *Bildung* che la volontà soggettiva stessa acquista entro di sé l'oggettività nella quale essa, da parte sua, unicamente è degna e capace di essere la realtà dell'idea. Il ruolo della filosofia non solo chiude la sezione sullo spirito oggettivo, ma obbliga anche al suo superamento in quella dello spirito assoluto. Solo lì, infatti, l'idea di libertà dimostra pienamente la sua natura spirituale, dismette la forma a lei impressa dalla volontà e raggiunge la sua ultima verità. Questa convinzione riposa sull'assunto ermeneutico di mantenere in tensione costante spirito assoluto e logica del finito, seguendo così fino in fondo lo sviluppo hegeliano, nella consapevolezza che solo da quella prospettiva sia possibile dare un senso alla totalità e nella totalità al suo percorso. Infatti, come messo in evidenza da Leonardo Samonà, «il pensiero si muove già nella presupposizione dell'assoluto quando svolge il suo esercizio critico. Ma questo esercizio manifesta, in forma preparatoria, l'articolazione propria dell'assoluto, la cui piena attualità è il dispiegamento dell'“oggettivo”. Stando “dietro” il percorso critico, l'idea di filosofia ne determina al suo interno la forma, mentre mostra l'inconsistenza “non filosofica” di un moto critico esterno, che esprima la particolarità soggettiva contro un'altra particolarità, entrambe staccate dall'intero»²⁷. Il riferimento alla totalità, all'intero, è quindi riferimento necessario per cogliere la portata dialettica e ricorsiva della concezione hegeliana di libertà, anche laddove pare essere messa in crisi la sua ipostasi “più reale”, lo stato. Lo spirito del mondo fonda gli spiriti degli stati singoli e particolari, come sue sfere ideali e finite li media, li pone in

²⁷ L. SAMONÀ, *Critica del dominio come introduzione alla filosofia*, in L. CORTELLA-F. MORA-I. TESTA (a cura di), *La socialità della ragione. Scritti in onore di Luigi Ruggiu*, Mimesis, Milano, p. 226.

rapporto, dà senso ad essi facendoli nascere dal suo seno e facendoli rifluire in esso. Dallo stato come verità e libertà dilatata e organica nel regno dell'*ethos* si trapassa allo spirito del mondo, verità e libertà dilatata nel regno dello spirito assoluto. Lo spirito del mondo, cogliendosi come spirito assoluto, contempla la propria libera alienazione, diviene regno degli spiriti e a poco a poco si dispiega sino a giungere, tramite la religione, al pensiero, ove ha «nella *scienza* la libera conoscenza concettuale»²⁸ di quelle stesse libertà e verità che sono presenti – come poste – nello stato e rappresentate nella religione. La filosofia diviene quindi il culmine insuperabile della verità e della libertà che non cancella i momenti che l'hanno preceduta, ma li fonda e, da loro, «*vien fuori*»²⁹.

²⁸ *GPhR.*, § 360 (p. 273).

²⁹ *Ivi*, § 256 A (p. 194).

Capitolo I

Libertà oggettiva e libertà logico-speculativa. La necessità di uno sguardo sistematico

Le giunture sistematiche dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, ovvero quegli snodi nei quali si svolge il transito da un livello antecedente a quello immediatamente successivo del sistema, sono spesso luoghi argomentativi nei quali Hegel non solo condensa l'avanzare teoretico sin lì svolto, ma dove mostra anche lo spessore diacronico di tale avanzamento, dando, tramite vividi affreschi storiografici, la dimensione oggettiva di un tale incedere. In forza di questi ampliamenti di prospettiva, il nerbo della progressione concettuale disvela la sua connessione con il precipitarsi di rappresentazioni storico-culturali che non solo gli donano consistenza espositiva, ma che costituiscono materiale d'analisi per continui rilanci argomentativi. Non sarà quindi inutile notare come l'*Anmerkung* al § 482, con la quale si chiude la sezione sullo spirito soggettivo, si apra con una notazione che oggi potremmo definire di natura sociologica:

Di nessuna idea si sa così universalmente che è indeterminata, polisensa, e adatta e perciò realmente soggetta ai maggiori equivoci, come l'idea della *libertà*; e nessuna corre per le bocche con così scarsa coscienza. Poiché lo spirito è lo spirito *reale*, i malintesi intorno ad esso hanno conseguenze pratiche tanto più mostruose, in quanto, allorché gli individui e i popoli hanno accolto una volta nella loro mente il concetto astratto della libertà per sé stante, nient'altro ha una forza così indomabile; appunto perché la libertà è l'essenza propria dello spirito, e cioè la sua realtà stessa¹.

In questa notazione di Hegel², si può cogliere quasi un'urgenza a mettere in guardia da un duplice rischio: da un lato, quello della polisemicità e, quindi,

¹ *Enz.*, § 482 A (p. 473).

dell'equivocità dell'idea di libertà; dall'altro, quello epidemico – che «corre per le bocche» – connesso alla performatività – «una forza così indomabile» – di tale idea nel momento in cui viene scoperta dai popoli, ovvero in situazioni determinate storicamente e geograficamente, come la «realtà stessa» dello spirito: quando si concretizza la sua destinazione a «svolgersi come oggettività, come realtà giuridica, morale e religiosa, e realtà scientifica»³. L'oggettivarsi della libertà porta Hegel a stendere queste brevi ma lapidarie considerazioni, cogliendo soprattutto ora, in relazione alla sfera pratica della libertà, lo statuto problematico di un'idea che è difficilmente determinabile finché, per l'appunto, non inizia quel viaggio che la porta ad essere «dapprima soltanto concetto»⁴ e, in ultimo, nel momento assoluto della filosofia, «realtà scientifica». In un'aggiunta, stilata da Gans, alla *Prefazione dei Lineamenti di filosofia del diritto*, si può forse cogliere l'origine di una tale «carica eversiva»⁵ della libertà. Quest'ultima è infatti espressione della specificità delle leggi del diritto che, a differenza di quelle della natura che «sono semplicemente e valgono così come sono: non subiscono alcuna diminuzione, [...] sono esatte», sono «*un che di posto, di proveniente dagli uomini*» nei confronti del quale la coscienza del singolo – in forza del fatto che «l'uomo non resta fermo a ciò che ha esserci, bensì afferma di avere entro di sé la misura di ciò che è giusto» – «necessariamente, può entrare in collisione, oppure

² Che è da problematizzare in connessione al rifiuto del metodo definitivo – in ragione del quale «significato ed applicazioni di un concetto non possono dedursi semplicemente da alcune definizioni iniziali» (V. GIACCHÉ, *Note sui significati di 'libertà' nei Lineamenti di filosofia del diritto di Hegel*, "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia", Serie III, Vol. XX, (1990), p. 570) – esplicitato da Hegel nell'*Anmerkung* al § 2 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*.

³ *Enz.*, § 482 A (p. 474).

⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ L. SAMONÀ, *Tempo, storia, teodicea. Una lettura ermeneutica della Filosofia della storia di Hegel*, in N. DE DOMENICO-E. GIAMBALVO-L. SAMONÀ (a cura di), *Forme e linguaggi della filosofia. Scritti per Filippo Costa*, Università degli Studi di Palermo, Palermo 1999, p. 299. Nel saggio in questione l'autore, pur facendo riferimento alle *Lezioni sulla filosofia della storia*, mette in evidenza l'attenzione hegeliana a voler sottolineare la peculiarità che la dialettica tra sostanza e cambiamento assume in ambito storico in quanto, in contrapposizione all'eterna circolarità dei mutamenti in ambito naturale, «solo nei mutamenti che hanno luogo sul terreno spirituale nascono novità» (G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Band I, *Die Vernunft in der Geschichte*, a cura di J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1955, p. 149; *Lezioni sulla filosofia della storia*, tr. it. G. Calogero-C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1941, vol. I, p. 150. D'ora in avanti reso con l'abbreviazione *VPhWg.*, seguita dalla pagina della traduzione italiana tra parentesi).

ad esso aderire». Nell'ambito del diritto si inaugura quindi una divaricazione tra il «diritto essente in sé e per sé», che, parimenti alla natura, «rimane immutato», e tra ciò che «l'arbitrio fa valere come diritto», che è soggetto invece ad «opinioni casuali»⁶. È quindi l'assurgere al piano dello spirito oggettivo ciò che fa scoprire alla libertà la propria cifra di indeterminatezza e la propria esposizione alla riarticolazione della dialettica tra unità e differenza. Parimenti, è proprio in questo passaggio all'oggettività che la libertà perde la sua cifra di formalità e diviene «l'essenza propria dello spirito, e cioè la sua realtà stessa». Mentre infatti la sezione dello spirito soggettivo si apre con la notazione che l'«essenza dello spirito è quindi, formalmente, la libertà»⁷, a questo nuovo livello la libertà si «è configurata come realtà di un mondo»⁸, acquista la «forma della necessità»⁹ in quanto è frutto di una tensione tra interiorità ed exteriorità. Se la libertà, infatti, agisce come «determinazione *interiore*» e «scopo» del volere libero, tale interiorità è però posta in relazione con un'«oggettività *esternamente* data», costruita sia sui dati «antropologici dei bisogni *particolari*»¹⁰ (materiali di rielaborazione della coscienza) sia sulle connessioni tracciabili tra i voleri dei singoli (materiali per l'individuazione della diversità e particolarità da parte

⁶ *GPhR.*, pp. 15-17 Z (pp. 281-282; d'ora in avanti, con la lettera Z di seguito al numero del paragrafo o della pagina di qualsiasi opera hegeliana si farà riferimento allo *Zusatz*). Manfred Riedl, commentando il medesimo passo, scrive: «Mentre le leggi di natura determinano immediatamente l'essere delle cose, e la loro vigenza è sostanzialmente immutabile, le leggi del diritto si trovano, per conseguenza di quella dipendenza [dalla volontà e dalla coscienza dell'uomo, *ndr*], in una perpetua trasformazione. Hanno una storia, per cui l'uomo non ne riconosce immediatamente l'esistenza e la vigenza: al contrario, il loro essere ed il loro avere valore sono mediati da lui stesso, dalla soggettività del suo volere e della sua coscienza. Noi non possiamo sottometterci alla necessità del potere e dell'autorità di leggi emanate da un legislatore come facciamo di fronte alla necessità della natura, quelle che regolano il corso delle cose extra-mane – e ciò perché il criterio di quelle cose è in noi, non fuori di noi. In natura una legge trova la sua supremazia conferma nel fatto che essa semplicemente è, mentre nella sfera del diritto una legge trova conferma non nel suo essere, ma nel fatto che essa è saputa e voluta – per cui solo qui è possibile il conflitto tra essere e dover-essere» (M. RIEDEL, *Natur und Freiheit in Hegels "Rechtsphilosophie"*, "Hegel-Studien", Beiheft XI, 1974, pp. 365-381; *Natura e libertà nella "Filosofia del diritto" di Hegel*, tr. it. C. Cesa, in C. CESA (a cura di), *Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari 1979, p. 38). Conflitto che Hegel risolverà nella sfera dello Stato, con il pieno riconoscimento da parte della volontà particolare di avere come proprio oggetto l'universale concreto.

⁷ *Enz.*, § 382 (p. 374).

⁸ *Ivi.*, § 484 (p. 475).

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *Ivi.*, § 483 (p. 475).

dell'autocoscienza). È questa duplice exteriorità a costituire la materialità, il corpo estrinseco, nel quale si plasma l'esistenza del volere; volere che si pone, come attività ultima, proprio quella di «realizzare il suo concetto, la libertà, nell'aspetto esteriormente oggettivo, come un mondo determinato mediante il concetto, cosicché il volere si trovi colà come in sé stesso, congiunto con sé stesso, e il concetto sia quindi compiuto come idea»¹¹.

Tornando alla problematica evidenziata dall'*Anmerkung* sopracitata, si può quindi cogliere come fondamento dell'indeterminatezza dell'idea della libertà proprio l'incapacità, sia da parte dei singoli individui sia da parte delle filosofie del diritto non speculative, di cogliere la tensione tra interiorità ed exteriorità che caratterizza la libertà nel momento in cui, spogliatasi dall'unilaterale connotazione formale e autoriflessiva che l'identifica come essenza dello spirito soggettivo, si appresta ad alienarsi e a divenire mondo, a divenire realtà nell'«unità del volere razionale col volere singolo, – il quale è l'elemento immediato e peculiare dell'attuazione del primo»¹². Secondo il programma di ricerca hegeliano, occorre invece rifondare il diritto come scienza filosofica in grado di individuare la razionalità del diritto stesso – «nel diritto, deve venire incontro all'uomo la sua propria ragione»¹³ – andando oltre la fissità delle opposizioni – in questo caso tra «diritto essente in sé e per sé» e «l'arbitrarietà della determinazione di ciò che deve valere come diritto»¹⁴, ma anche quella tra «volere razionale» e «volere singolo» – che invece caratterizza l'euristica delle scienze giuridiche positive. La soluzione, avverte Hegel, consiste nel tentare di cogliere il diritto esponendosi al rischio di considerarlo in quanto pensiero: «ciò pare aprir tutte le porte ad opinioni casuali, se il pensiero deve sopravanzare il diritto; ma il verace pensiero è non opinione sulla cosa, bensì il concetto della cosa stessa. Il concetto della cosa non ci sovviene dalla natura»¹⁵. L'obiettivo hegeliano è quindi quello di riconoscere la condizione di aleatorietà che innerva il piano della storia, dell'oggettività, e, allo

¹¹ Ivi, § 484 (p. 475).

¹² Ivi, § 485 (pp. 475-476).

¹³ *GPhR.*, p. 17 Z (p. 282).

¹⁴ Ivi, p. 16 Z (p. 281).

¹⁵ Ivi, p. 17 Z (p. 282).

stesso tempo, di rintracciare all'interno di questa imponderabilità una stabilità del tutto differente a quella circolare della natura, un ordine artificiale¹⁶ che, in tensione con la totalità del divenire dello spirito e con la sua assolutezza, permetta di cogliere la determinatezza dell'idea di libertà nel suo realizzarsi: «il sistema del diritto è il regno della libertà realizzata, il mondo dello spirito prodotto movendo dallo spirito stesso, come una seconda natura»¹⁷. È nella ricostruzione di questa natura, totalmente spirituale e non legata alla dimensione soggettiva dell'uomo¹⁸, che «l'esperienza della libertà è una tappa essenziale per uscire da quel “sonno di morte” che è l'adesione elementare all'assoluto, ma essa, insieme, è la rottura di un equilibrio che va restituito, recuperando qual rapporto con l'assoluto che l'atto di libertà (o individuazione) aveva spezzato»¹⁹. Solo un pensiero che non si fermi all'immediatezza della libertà come qualcosa sì di dirompente, ma parimenti di vuoto, un pensiero che vada oltre un'accezione di «prima mano»²⁰ e romantica della libertà e che la purifichi dall'accidentalità dell'impulso e del sentimento pratico²¹, solo un tale pensiero può allora essere «notizia e conoscenza della cosa» in grado di assurgere, mediante il riconoscimento della dialettica tra concetto e propria realizzazione, al livello della scientificità filosofica: «invece nella conoscenza filosofica è la *necessità* di un concetto la cosa principale, e

¹⁶ Nel senso delineato dall'espressione di «seconda natura». Per una problematizzazione di tale espressione cfr. V. VERRA, *Lecture hegeliane. Idea, natura, storia*, Il Mulino, Bologna 1992, pp. 81-98.

¹⁷ *GPhR.*, § 4 (p. 27).

¹⁸ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/1818 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19. Nachgeschrieben von P. Wannenmann*, in *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Band 1, a cura di C. Becker-W. Bonsiepen-A. Gethmann Siefert-F. Hogemann-W. Jaeschke-Ch. Jamme-H.-Ch. Lucas-K.R. Meist-H. Schneider, Meiner, Hamburg 1983, p. 6: «La sfera del diritto non è il terreno della natura, in ogni caso non della natura esterna, ma nemmeno della natura soggettiva dell'uomo, in quanto la sua volontà, determinata dalla sua natura, si trova nella sfera dei bisogni ed impulsi naturali, ma la sfera del diritto è quella spirituale, e quindi la *sfera della libertà*. Nel regno della libertà entra certo anche la natura, in quanto l'idea della libertà si manifesta e si dà esistenza, ma la libertà rimane il fondamento, e la natura entra soltanto come qualcosa di dipendente».

¹⁹ C. CESA, *Libertà e libertà politica nella filosofia classica tedesca*, in G. DUSO-G. RAMETTA (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, Franco Angeli, Milano 2000, p. 23.

²⁰ *GPhR.*, p. 17 Z (p. 282).

²¹ Cfr. *Enz.*, § 485 (p. 476).

l'andamento dell'esser divenuto, come *risultato*, è la sua dimostrazione e deduzione»²².

1. Concetto fondamentale e concetto pratico di libertà.

Porre l'accento sull'ambiguità dell'idea di libertà proprio nel passaggio al piano dell'oggettività consente ora un secondo affondo. Alla considerazione critica nei confronti dell'euristica positiva da applicarsi all'indagine sul diritto, si affianca infatti un'apertura nei confronti di una problematica interna al sistema. Marcare la differenza che specifica la libertà nell'atto dell'oggettivarsi significa infatti sì determinarla, individuarla, ma, allo stesso tempo, comporta anche il metterla in relazione con una caratterizzazione della libertà di ordine e consistenza differente, nello specifico «metafisica». È stato sottolineato²³ come esista una tradizione definibile sotto la marca di «idealismo della libertà», identificabile in un arco che va da Kant ad Hegel, caratterizzata da una divaricazione tra un'accezione di libertà destinata a divenire oggetto della speculazione in quanto «concetto fondamentale della libertà» (che può avere natura trascendentale o metafisica) ed un'accezione di libertà da intendersi in quanto «concetto pratico di libertà etica o giuridica della volontà»²⁴. A tale divaricazione si affianca però una relazione di compresenza tra le due accezioni che, seppur con modalità e gradienti d'intensità differenti registrabili nell'arco degli autori considerato, si attua tendenzialmente come una connessione nella quale: «quel concetto fondamentale di libertà (trascendentale o metafisico) è la base per il concetto della libertà etica o giuridica della libertà»²⁵. Sulla connotazione della natura di questa base e della sua cogenza più o meno necessitante rispetto all'elemento *sorretto*, Claudio Cesa ha sollevato alcune notazioni critiche, forse meglio identificabili come cautele

²² *GPhR.*, § 2 A (p. 20).

²³ Cfr., tra gli altri, CESA, *Libertà e libertà politica nella filosofia classica tedesca*, cit., pp. 11-30 e K. DÜSING, *Le determinazioni della volontà libera e la libertà del concetto*, in G. DUSO-G. RAMETTA (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca*, cit., p. 133-146.

²⁴ DÜSING, *Le determinazioni della volontà libera e la libertà del concetto*, cit., p. 133.

²⁵ *Ibidem.*

interpretative, valide per l'intera *deutsche Bewegung*. Istituire una derivazione speculare della libertà in senso etico-politico dalla libertà in senso prettamente filosofico o addirittura considerare la prima come un'applicazione immediata della seconda comporterebbe infatti una forzatura foriera di molteplici abbagli ermeneutici, non solo relativamente allo schiacciamento della dimensione oggettiva su quella logico-speculativa, ma anche rispetto alla perdita di coerenza concettuale della dimensione esclusivamente filosofica:

delusi dal modo con cui essi hanno esposto la libertà politica, si finisce con il gettar ombra anche sulla libertà filosofica²⁶, (si pensi, ed è l'esempio più banale, alle ricorrenti accuse di spinozismo), ovvero, onde evitare questo rischio, a toglier peso a ciò che essi si sono trovati a dire in fatto di istituzioni, e dello spazio che in esse toccava all'arbitrio, o alla libertà individuale; e si toglie peso sia dicendo che quei filosofi si sono adeguati alle idee, o ai pregiudizi, del loro ambiente, ovvero che essi si sono espressi come hanno fatto per non aver troppi fastidi con le autorità²⁷.

L'individuare quindi un'intersezione tra i due piani non significa istituire nessi di fondazione diretta, pena l'evaporazione delle specificità di entrambi i livelli. Anche quando l'incrocio tra le due accezioni di libertà assume la natura di un intreccio, l'essenza delle due rimane distinta: vi è insomma un campo magnetico che comporta tensioni ed istituisce numerose interferenze e modificazioni reciproche, ma sempre nella diversità ineliminabile dei due piani. Allo stesso tempo, non pare nemmeno utile ridurre tale connessione a un mero espediente ermeneutico, o ancor meno considerarla come una tessitura di rimandi di natura esclusivamente esegetico-filologica. Spesso Hegel, specialmente negli snodi tra una sezione e l'altra dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, istituisce rimandi alla dimensione logico-speculativa, a volte in modo implicito – esemplare, a quest'avviso, il § 181, ove, tramite una puntigliosa riproposizione di termini e strutture sintattiche ripresi dalla *Scienza della logica*, viene descritto il

²⁶ Si veda, a titolo esemplificativo, la feroce critica ad Hegel contenuta nella recensione ai *Lineamenti di filosofia del diritto* redatta da Herbart (cfr. M. RIEDEL (a cura di), *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1975, pp. 83-87. La risposta di Hegel, datata 1829, è invece ora reperibile in G.W.F. HEGEL, *Berliner Schriften*, a cura di W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1997, pp. 354 sgg.).

²⁷ CESA, *Libertà e libertà politica nella filosofia classica tedesca*, cit., p. 13.

passaggio della famiglia nella società civile alla luce delle categorie della *Dottrina dell'essenza*²⁸) –, altre volte in modo esplicito – come, per esempio, nell'*incipit* dell'annotazione al § 141, ove si suggerisce che «i dettagli su un tale passaggio del concetto [ovvero della moralità in eticità, *ndr*] si rendono intelligibili nella logica»²⁹. Da tali evocazioni, più o meno dirette, della dimensione logica³⁰, emerge sì un'indicazione propedeutica, atta alla delineazione di una corretta strategia interpretativa della pagina hegeliana, ma vi si può forse individuare una spia di quello che Giuliano Marini, in una conferenza del 1976, definiva come un movimento di conversione:

Oggi, la ricerca su Hegel ha indagato e indaga con vastità e profondità le analisi hegeliane del mondo storico; e il mondo di pensiero, la cultura, in cui il filosofo era immerso, vengono sempre meglio alla luce. [...] invece, si dovrebbe richiamare lo studioso di Hegel a una domestichezza rinnovata con i paragrafi e le triadi, nei quali l'ossatura del pensiero si rivela nei suoi aspetti più riposti e intrinseci, che a poco a poco si estendono, si allargano, si incarnano in figurazioni sempre più particolari. Il motivo conduttore è sempre lo stesso: in sé, per sé, in sé e per sé; essere, essenza, concetto; concetto, realizzazione, idea. Triadi logiche, che si convertono, attraverso i paragrafi più ardui e impervii, in realtà storiche³¹.

Il concetto di conversione permette di indicare, ancora una volta, la presenza di una relazione tra il momento logico-speculativo della libertà – per come si esprime, in particolar modo, nell'incedere dialettico del concetto – e quello etico-giuridico della stessa – per come si determina nelle configurazioni dello spirito oggettivo. Consente, inoltre, di mettere in evidenza una trasformazione, un cambiamento di stato, un volgersi in qualcosa d'altro delle triadi logiche. Ma tale mutazione, proprio in quanto indica una conversione, non

²⁸ Cfr. *GPhR.*, § 181 (p. 154).

²⁹ Ivi, § 141 A (p. 131).

³⁰ Per un'enumerazione dei luoghi dei *Lineamenti di filosofia del diritto* ove sono contenuti impliciti od espliciti rimandi alla *Scienza della logica*, cfr. H. OTTMANN, *Hegelsche Logik und Rechtsphilosophie. Unzulängliche Bemerkungen zu einem ungelösten Problem*, in D. HENRICH-R.P. HORSTMANN (a cura di), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und Ihre Logik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982, p. 382 e A. NUZZO, *Rappresentazione e concetto nella 'Logica' della «Filosofia del diritto» di Hegel*, Guida, Napoli 1990, p. 13.

³¹ G. MARINI, *Aspetti sistematici nella società civile hegeliana*, in ID., *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella "Filosofia del diritto" hegeliana*, Morano Editore, Napoli 1990, p. 13.

implica né una filiazione immediata del piano oggettivo da quello logico-speculativo (se così fosse non sarebbe necessaria una conversione, ma saremmo di fronte ad una semplice emanazione, ad una sua fuoriuscita), né, tantomeno, comporta un cambiamento tale da intaccare la distinzione tra i due piani, un offuscamento dei principi di demarcazione che li caratterizzano (se così fosse la conversione non sarebbe ancora una volta necessaria, in quanto si assisterebbe ad un muoversi delle determinazioni della libertà all'interno di un indistinto, e poco verosimile, logico-oggettivo).

2. La libertà e il sistema.

Evocare la relazione tra dimensione logico-speculativa e oggettiva della libertà comporta inoltre una complessificazione della questione in termini di sistema. Ovvero: quale posto e ruolo assume l'idea di libertà nel momento in cui Hegel si accinge a pensare il sistema? La domanda assume non solo caratteristiche di ordine enciclopedico – la stesura della prima versione dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* avviene nel 1817 e nel 1820 si conclude la scrittura dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, che saranno pubblicati l'anno successivo; nel giro di tre anni viene così delineata l'architettura complessiva del sistema e si porta a compimento l'espressione più matura dello spirito oggettivo, ovvero di un'opera specificamente dedicata alla trattazione della «libertà, come idea»³² –, ma anche di ordine strettamente teoretico, in quanto permette di meglio lumeggiare la «determinazione del rapporto filosofia/libertà»³³. L'insorgere dell'indagine sul sistema in quanto problema filosofico – e non solo come problematica di natura espositivo-didattica –, ovvero

³² *GPhR.*, § 29 (p. 42). Caratterizzare la libertà come idea significa, proprio nei termini della *Scienza della logica*, considerarla come l'unione del concetto e della sua realizzazione. Sulla «logica» di questa unione, che cadenza lo sviluppo delle determinazioni della libertà all'interno dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, si soffermerà il secondo capitolo della tesi.

³³ F. BIASUTTI, *Sulla determinazione logico-sistemica del concetto di libertà*, in F. CHIEREGHIN (a cura di), *Filosofia e scienze filosofiche nell'Enciclopedia hegeliana del 1817*, Verifiche, Trento 1995, p. 149.

la sua inerenza alla questione su quale modalità abbia la filosofia «per rappresentarsi in quanto sapere e per conquistare al tempo stesso il punto della sua massima concretezza e aderenza al reale»³⁴, coincide con l'indagine sulla connessione tra filosofia e vita e sul ruolo giocato dalla scienza all'interno di tale rapporto. È infatti sin dagli inizi del periodo francofortese³⁵ che Hegel abbozza l'idea di sistema, proprio come risposta scientifica alla domanda su quale relazione possa sussistere tra i bisogni concreti degli uomini e la filosofia: «in quanto punto di arrivo del cammino filosofico, il sistema rappresenta la risposta scientifica alla concreta domanda che emerge dal mondo dei bisogni»³⁶. Ma, anticipando qui quell'andamento circolare che caratterizzerà il muoversi delle determinazioni della *Scienza della logica* – movimento nel quale la fine si ritorce sull'inizio – «il mondo dei bisogni non è [...] un semplice punto di partenza, una specie di trampolino di lancio, costruito solo per essere abbandonato: la filosofia, che muove dalla vita, deve saper ritrovare la strada per tornare ad agire sulla vita stessa. È determinazione essenziale della scienza costituitasi a sistema la capacità di ritornare alla concretezza per poter incidere sul mondo dei bisogni»³⁷. Il sistema emerge quindi come elemento di mediazione tra filosofia e vita; occorre ora individuare quale sia lo spazio giocato, in questa relazione mediata, dalla libertà. Un accesso al problema può essere rintracciato nella triplice caratterizzazione che Hegel dà, nell'*Enciclopedia* del 1817, della filosofia come «essenzialmente enciclopedia», «necessariamente sistema»³⁸ e come «scienza

³⁴ Ivi, p. 147.

³⁵ Come attestato dalla lettera che Hegel invia a Schelling da Francoforte il 2 novembre 1800: «In meiner wissenschaftlichen Bildung, die von untergeordneter Bedürfnissen der Menschen anfang, mußte ich zur Wissenschaft vorgetrieben werden, und das Ideal des Jünglingsalters mußte sich zur Reflexionsform, in ein System zugleich verwandeln; ich frage mich jetzt, während ich noch damit beschäftigt bin, welche Rückkehr zum Eingreifen in das Leben der Menschen zu finden ist. Von allen Menschen, die ich um mich sehe, sehe ich nur in Dir denjenigen, den ich auch in Rücksicht auf die Aeüßerung und die Wirkung auf die Welt [als] meinen Freund finden möchte; denn ich sehe, daß Du rein, d. h. mit ganzem Gemüte und ohne Eitelkeit, den Menschen gefaßt hast» (G.W.F. HEGEL, *Briefe von und an Hegel*, a cura di J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1952, Band I, pp. 59-60).

³⁶ BIASUTTI, *Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà*, cit., p. 148 n. 1.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse [1817]*, in *Gesammelte Werke*, Band 13, a cura di F. Bonsiepen-K. Grotzsch in collaborazione con H.C. Lucas-U. Rameil, Meiner, Hamburg 2000, § 7; *Enciclopedia delle scienze filosofiche in*

della libertà»³⁹. Si possono quindi tessere molteplici connessioni tra filosofia, enciclopedia e sistema (enciclopedia/filosofia, sistema/filosofia, enciclopedia/sistema), ma, così suggerisce Franco Biasutti⁴⁰, la presa sull'essenza del rapporto complessivo tra filosofia/enciclopedia/sistema⁴¹ transita da quello tra filosofia e libertà. Ciò permette di individuare una significativa riarticolazione della topica della relazione tra libertà e sistema: il sistema – che non solo contiene come propria sezione, nella sua declinazione enciclopedica, la *Scienza della logica*, ma che è strutturato, nella sua articolazione, secondo la matrice stessa della triade logico-speculativa – non funge meramente da grandioso strumento per la conoscenza scientifica di tutte le determinazioni della libertà – che è quindi da intendersi anche nella sua accezione pratica, perché connessa a quei bisogni concreti dai quali la costruzione del sistema prende le mosse –, ma è la libertà stessa ad inerire all'essenza del sistema, proprio perché ne mette in luce il suo originario rapporto con la filosofia (e, parimenti, con l'enciclopedia). Seguire l'evolversi della relazione tra libertà e filosofia significa quindi lumeggiare la centralità della dimensione sistematica nell'accezione hegeliana di filosofia e la sua complessa articolazione.

2.1 La libertà nel «circolo» di ontologia e storia.

Una prima connotazione di tale nesso ha matrice storica, e non sistematica, in quanto, nella prospettiva hegeliana, il cominciamento della filosofia è storiograficamente e geograficamente determinabile: si situa là «dove il pensiero si espande nell'elemento della sua libertà»⁴², laddove il pensiero si solleva

compendio [1817], a cura di F. Chiereghin, tr. it. e commento di F. Biasutti-L. Bignami-F. Chiereghin-G.F. Frigo-G. Granello-F. Menegoni-A. Moretto, Verifiche, Trento 1987 (d'ora in avanti reso con l'abbreviazione *Enz. 1817*).

³⁹ Ivi, § 5.

⁴⁰ Cfr. BIASUTTI, *Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà*, cit., p. 149.

⁴¹ Rapporto che è analizzato, anche in relazione alla specifica trattazione che se ne dà nell'*Enciclopedia* del 1817, in L. BIGNAMI, *Concetto e compito della filosofia in Hegel*, Verifiche, Trento 1990 (in particolare pp. 147 sgg.).

⁴² G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*, a cura di W. Jaesche, Meiner, Hamburg 1993, p. 134.

dall'immediatezza della naturalità⁴³, supera la dimensione estrinseca del nesso bisogno/utile e acquista coscienza di tale libertà:

Con ciò è stabilito anche il *punto di vista* della filosofia. *Conoscenza della verità è scopo in e per se stesso*, non ha il suo scopo *fuori di sé in un altro*. La sua determinazione fondamentale non è quella di essere *utile*, cioè di avere il suo scopo non in se stesso, ma in un altro. Questo si può dire meglio di Aristotele nel primo libro della sua *Metafisica*. È il più alto modo dell'esistenza e dell'attività dello spirito, la sua vita nella sua libertà⁴⁴.

Seguendo questa mutua derivazione tra cominciamento della filosofia e cominciamento storico della stessa, si può istituire una relazione tra libertà politica e libertà filosofica: «sotto questo profilo “la filosofia compare nella storia soltanto là dove ed in quanto si formano libere costituzioni”»: ciò comporta una stretta “connessione della libertà politica con il farsi avanti della libertà di pensiero”. Nel concetto del pensiero libero, del “pensiero che va in sé, che è presso di sé”, è implicato anche un essenziale “lato pratico”, ossia il fiorire della “libertà effettuale”, reale cioè nel senso della “libertà politica”»⁴⁵. L'implicazione di un lato pratico della libertà all'interno del concetto del pensiero libero offre a Biasutti⁴⁶ la possibilità di una problematizzazione della nota tesi hegeliana sulla coincidenza tra filosofia e storia della filosofia⁴⁷, proprio a partire dall'eterogeneità dei loro oggetti specifici: la filosofia ha a che fare con «ciò che è vero, quindi eterno ed immutabile», la storia invece «secondo la sua più prossima rappresentazione, ha a che fare con l'accaduto, e perciò con l'accidentale, con l'effimero, con il passato»⁴⁸. Ma, a differenza della semplice storiografia (*Historie*) – che dispone gli eventi storici, tramite la narrazione, secondo la

⁴³ Cfr. BIASUTTI, *Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà*, cit., p. 150.

⁴⁴ G.W.F. HEGEL, *Berliner Schriften (1818-1831)*, a cura di J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1956, p. 15.

⁴⁵ BIASUTTI, *Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà*, cit., p. 151. Per le citazioni hegeliane cfr. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*, cit., pp. 265-266.

⁴⁶ Cfr. BIASUTTI, *Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà*, cit., pp. 151-160.

⁴⁷ Cfr. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*, cit., p. 219.

⁴⁸ Ivi, p. 13.

serialità cronologica della *Zeitfolge*⁴⁹ – la storia della filosofia esige una connessione necessaria; in quanto è «propriamente scienza»⁵⁰ deve «necessariamente essere essa stessa qualcosa di filosofico»⁵¹, deve ordinare i fenomeni «secondo l'interna successione del concetto (*wie die innere Folge des Begriffs ist*)»⁵² proprio in quanto è concepita come «sistema dello sviluppo dell'idea»⁵³. La storia della filosofia è quindi «necessariamente sistema», alla pari della filosofia, ma in una forma prospettica particolare: «La storia della filosofia è... il sistema della filosofia nel suo lato esterno»⁵⁴. Detto altrimenti, la storia della filosofia è il «sistema dello sviluppo dell'idea»⁵⁵ e, se la filosofia risulta essere la scienza della libertà, nella relazione tra filosofia e storia della filosofia si specifica ulteriormente quella tra libertà filosofica e libertà oggettiva. La filosofia è, in quanto sistema, «lo svolgimento del libero pensiero»⁵⁶; in pari tempo, la

⁴⁹ Cfr. quanto Hegel scrive a proposito della scuola storica del diritto: «Considerare il sorgere e svilupparsi di determinazioni giuridiche *che appare nel tempo*, – questa fatica *puramente storica*, così come la conoscenza della consequenzialità di esse dal punto di vista dell'intelletto, la quale vien fuori dalla comparazione delle medesime con rapporti giuridici preesistenti, ha nella sua propria sfera il suo merito e la sua dignità e sta al di fuori del rapporto con la considerazione filosofica, nella misura cioè in cui lo sviluppo da fondamenti storici non confonde se stesso con lo sviluppo dal concetto, e la spiegazione e giustificazione storica non viene estesa al significato di una giustificazione *valida in sé e per sé*. [...] Ma che le determinazioni giuridiche siano anche giuste e razionali, è tutt'altra cosa mostrar questo di esse, ciò che può veracemente avvenire soltanto ad opera del concetto, e un'altra cosa esporre l'aspetto storico del loro sorgere, le circostanze, i casi, i bisogni e gli avvenimenti, i quali hanno prodotto il loro stabilirsi» (*GPhR.*, § 3 A (p. 22)). Per una puntuale disamina del giudizio hegeliano su tale scuola, cfr. G. MARINI, *La polemica con la scuola storica nella «Filosofia del diritto» hegeliana*, "Rivista di filosofia", 1977, pp. 169-204.

⁵⁰ HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*, cit., p. 221.

⁵¹ Ivi, p. 14.

⁵² *Enz.*, § 16 A (p. 25, traduzione leggermente modificata). Per un'efficace trattazione delle differenze tra *Zeitfolge* e *Folge des Begriffs*, cfr. L. LUGARINI, *Tempo e concetto nella comprensione hegeliana della storia*, in ID. (a cura di), *Hegel fra logica ed etica*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1982, pp. 8 sgg.

⁵³ HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*, cit., p. 24.

⁵⁴ Ivi, 117. Cfr. la medesima sottolineatura dell'esteriorità rinvenibile nel paragrafo dell'*Enciclopedia* sopracitato: «In tale empiria, mediante l'opposizione e molteplicità dei fenomeni che sono stati messi insieme [seguendo la *innere Folge des Begriffs*, ndr], le *circostanze esterne* e *accidentali* delle loro condizioni si elidono, e l'*universale* balza innanzi con evidenza. Una fisica sperimentale, una storia ecc., che siano condotte con penetrazione di pensiero, rappresenteranno, a questo modo, la scienza razionale della natura e delle vicende e fatti umani in un'immagine esteriore, in cui si rispecchia il concetto» (*Enz.*, § 16 A, (p. 25)).

⁵⁵ HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*, cit., pp. 28-29.

⁵⁶ Ivi, p. 219.

complessità di tale svolgimento va a delineare la totalità del sistema stesso: «la filosofia, perciò, considerata a partire dal suo cominciamento, è chiamata a presentare quelle determinazioni della libertà che al tempo stesso costituiscono altrettanti gradi del sistema considerato nel suo svolgimento storico, ovvero nel tempo»⁵⁷. La relazione tra piano speculativo e piano oggettivo non solo è stretta, ma assume caratteristiche biunivoche: se da un lato la filosofia mostra lo sviluppo, dal lato esterno, delle determinazioni della libertà per come queste appaiono nell'incedere della storia, dall'altro, nelle situazioni storico culturali dove non c'è libertà reale vengono meno le condizioni di possibilità della filosofia stessa. Esempio significativo è la condizione del mondo orientale, ove la totale mancanza di libertà effettiva – persino l'unicità della libertà del despota è infatti messa in discussione e declassata ad «arbitrio, l'astratta libertà dell'autocoscienza formale» dall'impossibilità di essere riconosciuta da parte del popolo che, ridotto in schiavitù, non può essere soggetto attivo di quella dinamica di relazionalità consustanziale all'essenza della libertà (secondo la quale la libertà è «relazione di liberi a liberi»⁵⁸) – comporta la negazione della filosofia orientale come filosofia e la sua determinazione come «modo della rappresentazione religiosa»⁵⁹. Solo nell'epoca moderna⁶⁰, nella quale, «per opera del Cristianesimo»⁶¹, viene a coscienza il dato «che l'uomo come uomo è libero, che la libertà dello spirito costituisce la sua più propria natura»⁶², la libertà dello spirito è piena e consaputa e la filosofia può finalmente assurgere, nel sistema, alla dimensione speculativa: «se il *sapere* dell'idea, cioè il fatto che gli uomini sanno che la loro essenza, il loro scopo e il loro oggetto è la libertà, è sapere *speculativo*, questa idea stessa come tale è la *realtà* degli uomini, non perché essi *hanno* questa idea, ma perché

⁵⁷ BIASUTTI, *Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà*, cit., p. 154.

⁵⁸ HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*, cit., pp. 196-197.

⁵⁹ Ivi, p. 365.

⁶⁰ Dopo che presso i Greci la coscienza della libertà si è posta per la prima volta, ma limitata da una netta distinzione sociale: essi infatti, «come anche i Romani, sapevano solo che alcuni sono liberi, non l'uomo come tale» (*VPhWg.*, Band I, p. 62 (vol. I, p. 46)) e che «l'uomo è realmente libero mercé la nascita (come cittadino ateniese, spartano ecc.), o mercé la forza del carattere e la cultura, mercé la filosofia (lo schiavo, anche come schiavo e in catene, è libero)» (*Enz.*, § 482 A (p. 474)).

⁶¹ *Enz.*, § 482 A (p. 474).

⁶² *VPhWg.*, Band I, p. 62 (vol. I, pp. 46-47).

sono questa idea»⁶³. Ma il venire alla coscienza è parte dello svolgimento delle determinazioni della libertà, che si cadenza nel suo “convertirsi” dal mondo dell’idea (per come svolto nella *Scienza della logica*) a quello dello spirito: «è la libertà in sé che racchiude in se stessa la necessità infinita di recare se medesima a coscienza – giacché, essa, secondo il suo concetto, è sapere di sé – e con ciò ad esistenza reale: essa è a sé stessa il fine che traduce in atto, e l’unico fine dello spirito»⁶⁴. La realizzazione della libertà, la sua oggettivazione, passa quindi attraverso un preliminare, ma costituente, processo di autoconsapevolezza da parte dello spirito:

Esso è il prodotto di sé stesso, e così è il suo principio e anche la sua fine [...] L’occupazione dello spirito è quella di prodursi, di farsi oggetto di sé, di sapere di sé; così esso è per sé stesso. Le cose della natura non sono per se stesse: perciò non sono libere. Lo spirito produce, realizza se stesso in conformità del suo sapere di sé: esso fa sì che, ciò che esso sa di sé, anche si realizzi⁶⁵.

⁶³ *Enz.*, § 482 A (p. 474). La peculiarità dell’analisi hegeliana non consiste semplicemente nell’aver individuato l’insorgere del valore infinito dell’uomo in quanto uomo – e, quindi, della sua autonomia individuale – nel cristianesimo, ma nell’aver connesso questa consapevolezza con un’accezione oggettiva della libertà: «L’autonomia raggiunta da un individuo che, indipendentemente da ciò che lo rende particolare, rivendica la sua appartenenza al genere umano, e in base ad essa sa di non essere sottoponibile ad alcun potere dispotico, non è una prerogativa la cui realtà dipenda dall’individuo che secondo quella libertà agisce, ma è il risultato di un’epoca storica e del processo politico e istituzionale che via ha portato» (E. CAFAGNA, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel*, Il Mulino, Bologna 1998, p. 34).

⁶⁴ *VPhWg.*, Band I, pp. 63-64 (vol. I, p. 48). È significativo notare il fatto che questo passo venga preceduto da considerazioni incentrate sulla difficoltà di definire la libertà nel momento in cui questa si appresta ad uscire dall’in sé per entrare nella «realtà esistente», ovvero le medesime (cfr. *Enz.*, § 482 A) dalle quali ha preso le mosse la presente trattazione: «Che però questa libertà, com’è stata designata, sia essa stessa ancora indefinita, cioè sia parola infinitamente equivoca, e che, essendo la cosa suprema, porti con sé innumerevoli malintesi, confusioni ed errori e comprenda in sé ogni possibile stravaganza, ciò è cosa di cui non si è mai avuta tanto viva nozione ed esperienza quanto nella presente età; tuttavia ci limiteremo a quella determinazione generale. Fu richiamata inoltre l’attenzione sull’importanza dell’infinita differenza che distingue il principio, ciò che è solo in sé, da ciò che è nella realtà esistente» (*VPhWg.*, Band I, pp. 63-64 (vol. I, p. 48)). Il ritornare di tali considerazioni può forse essere visto come il sintomo di una connessione strutturale tra indeterminatezza e libertà oggettiva, connessione che più avanti verrà affrontata nelle vesti del rapporto tra alienazione e libertà.

⁶⁵ *Ivi.*, Band I pp. 55-56 (vol. I pp. 38-39).

Ma, se la «coscienza che la libertà ha di sé coincide dunque col manifestarsi di essa e col suo realizzarsi [...] ciò accade solo nella storia»⁶⁶. La divaricazione delle due accezioni di libertà evidenziate – all’interno dell’idealismo della libertà – da Düsing (il «concetto fondamentale della libertà» e il «concetto pratico di libertà etica o giuridica della volontà») si ripresenta qui sotto una nuova specificazione, di marca precipuamente hegeliana:

se la libertà resta per Hegel essenzialmente una categoria ontologica e meta-storica, la sua realizzazione esige il suo farsi storico. *Il concetto logico deve farsi spirito storico*. La libertà non può rimanere un oggetto ideale di contemplazione: se rimanesse un’idea non sarebbe libertà vera. Le mancherebbe il momento del proprio autoriconoscersi e la coscienza contemplante rimarrebbe fuori di lei. Perché sia reale dev’essere identica con l’autocoscienza che la riconosce. Il fatto che la realtà sia in sé già libera, paradossalmente non è condizione sufficiente della sua libertà⁶⁷.

È la dimensione storica, con il suo carico ineliminabile di aleatorietà e condizionamento, il contesto necessitante nel quale lo spirito realizza nella pienezza la propria libertà. Alla coscienza della libertà, ovvero la coscienza dello spirito di essere libero, si affianca la coscienza dell’ineluttabilità dell’esserci storico, «l’ontologia fa qui circolo con la storia: la sua verità dipende dall’eventualità storica»⁶⁸. L’avverarsi della dimensione ontologica necessita quindi di quel «progresso nella coscienza della libertà: – un progresso che dobbiamo conoscere nella sua necessaria natura»⁶⁹ – nel quale confluiscono, secondo Leonardo Samonà, due tensioni evolutive: «Hegel vede un tale progresso ad un tempo come attuazione dell’universale e come maturazione di una radicale autonomia dei soggetti, divenuti in quanto tali, nella loro pluralità, liberi»⁷⁰. La

⁶⁶ L. CORTELLA, *Hegel: libertà e storia*, in C. VIGNA (a cura di), *La libertà del bene*, Vita e Pensiero, Milano 1998, p. 301.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ivi*, p. 302.

⁶⁹ *VPhWg.*, Band I, p. 63 (vol. I, p. 47).

⁷⁰ SAMONÀ, *Tempo, storia, teodicea. Una lettura ermeneutica della Filosofia della storia di Hegel*, cit., p. 319. A supporto di tale analisi l’autore commenta: «Hegel afferma che il “fine dello spirito nel processo storico” è “la libertà del soggetto”, e che “il soggetto abbia valore infinito”. La “realtà sostanziale del fine dello spirito del mondo viene raggiunta attraverso la libertà di ognuno”» (*ibidem*. Per le citazioni hegeliane cfr. *VPhWg.*, Band I, p. 64 (vol. I, pp. 48-49)).

sottolineatura della «necessaria natura» di questo duplice progresso permette ad Hegel di fugare ogni dubbio nei confronti di un'adesione ad un'accezione psicologista di coscienza, basata sulle «diverse sensazioni e fenomeni della coscienza comune» e per la quale «è più comodo tenersi alla scorciatoia che la libertà sia *data* come un *fatto* della coscienza e si debba *credere* ad esso». Il richiamo alla necessità comporta invece il mantenimento della tensione tra l'universale e la pluralità dei singoli soggetti, tensione che risulta praticabile esclusivamente in connessione con la totalità dell'evoluzione dello spirito: «*Che* la volontà è libera e *che cosa* è volontà e libertà – la deduzione di ciò può trovar luogo [...] unicamente nella connessione dell'intero»⁷¹. La centralità della totalità non va però assunta come potere livellante o mortificante le differenze e le peculiarità dei singoli individui, ma va colto come luogo all'interno del quale e rispetto al quale si esercita il richiamo costante all'azione positiva del contrasto, inteso come motore e articolazione interna del duplice progresso nella coscienza:

Quale mutamento, quale divenir-altro può essere inteso come «progresso», cioè come maturare o attuarsi di quel che già era, se non l'atto proprio del pensiero? Ma, in esso ciò che matura è il lato positivo del contrasto, cioè la differenza come propria dell'universale. Quell'emancipazione, che negli individui cosmico-storici non comprende ancora l'opposizione come articolazione dell'universale, e resta dunque inizio inconsapevole e strumento di esso, ha nel pensiero la sua maturazione radicale, cioè diviene *effettivamente* iniziale quando assume come effettuale la relazione allo spirito, ancora nascosto nella de-cisione dell'inizio. Solo a partire da questo, che è il modo radicale di assumere la contrapposizione, lo spirito «non può restare nel contrasto, esso cerca un'unificazione, e in questa è il principio superiore». L'unificazione cercata dallo spirito si configura quale unità «nascosta» che fonda l'iniziale mancare a sé. In essa soltanto la coscienza riconosce e raggiunge se stessa quale uguaglianza con sé nell'opposizione, quale conservazione di sé nel mutamento, quale abbreviazione esistente dello svolgimento dello spirito universale: «quel che sa (*das Wissende*), l'Io, sta in modo che per esso è anche l'altro»⁷².

⁷¹ *GPhR.*, § 4 A (p. 27).

⁷² SAMONÀ, *Tempo, storia, teodicea. Una lettura ermeneutica della Filosofia della storia di Hegel*, cit., pp. 319-320. Le citazioni hegeliane – «non può... principio superiore» e «quel che sa... l'altro» – si riferiscono, rispettivamente, a *VPhWg.*, Band I, p. 72 (vol. I, p. 58) e Ivi, Band I, p. 91 (vol. I, p. 81).

Nell'atto combinatorio tra pensiero e volontà – la distinzione dei quali si presenta solo come una differenziazione interna allo spirito, «che è il pensiero in genere», in comportamento teoretico e pratico, differenziazione per la quale «questi non sono già due facoltà; bensì la volontà è una guisa particolare del pensiero: il pensiero come traduce sé nell'esserci, come impulso a darsi esserci»⁷³ – la coscienza toglie l'opposizione tra soggetto e oggetto e, pensando il proprio contenuto, lo rende universale: «ogni rappresentazione è una universalizzazione, e questa appartiene al pensiero. Render qualcosa universale significa pensarlo. L'Io è il pensiero, e parimenti l'universale. [...] Il multicolore dipinto del mondo è dinnanzi a me: io gli sto di fronte e con questo comportamento tolgo l'opposizione, rendo questo contenuto il mio»⁷⁴. Ciò è possibile solo in relazione e a partire dallo spirito, all'interno del quale l'esteriorità può essere pensata e la coscienza si «sa» come connessa ad uno scopo⁷⁵ e, uscendo dal torpore iniziale che la caratterizza, «sa», ovvero elegge ad oggetto di scienza, «l'immobile, il motore immoto, che è il movente negli individui»⁷⁶, cioè che:

«dà il suo diritto alla differenza», ponendo l'individuo, quale «atomo» che «si contrappone ad ogni riempimento», all'inizio dell'attuazione dell'universale, nel senso che un tale inizio procede dall'universale stesso, che in esso è già sempre contenuto. Il movimento fino a sé che è proprio dello spirito si fonda sulla «vita» eterna di Dio stesso, la quale ha la determinazione del pensiero, del «sapersi», dell'«attività». A questa vita divina l'autocoscienza partecipa, raggiungendo la propria posizione iniziale, nella misura in cui mette in gioco il proprio «esser per sé formale», la propria «libertà formale», rinunciando all'immediatezza naturale di essi, ossia ricollocandoli nella relazione a cui sono contrapposti⁷⁷.

⁷³ *GPhR.*, § 4 Z (pp. 283-284).

⁷⁴ *Ibidem* (p. 284).

⁷⁵ Cfr. SAMONÀ, *Tempo, storia, teodicea. Una lettura ermeneutica della Filosofia della storia di Hegel*, cit., p. 320.

⁷⁶ *VPhWg.*, Band I, p. 90 (vol. I, p. 80).

⁷⁷ SAMONÀ, *Tempo, storia, teodicea. Una lettura ermeneutica della Filosofia della storia di Hegel*, cit., pp. 320-321. Per le citazioni hegeliane, cfr. *VPhWg.*, Band I, pp. 90-91 (vol. I, pp. 80-81).

Ma per l'individuo – che è «affatto vuoto, puntiforme, semplice, ma attivo in questa semplicità»⁷⁸ – il compito di sapere assume un duplice significato: da un lato, «comprendere l'assolutezza di questo rapporto di opposizione, è il profondo compito della metafisica»⁷⁹, dall'altro, ai depositari di questo sapere spetta un compito di inaggirabile caratura pratica: nello Stato gli individui sperimentano la propria autonomia solo perché rigiocano la contrapposizione tra il loro io e l'universale, come oggetto mediato dal e del proprio sapere:

il fatto che questo universale venga saputo, costituisce la spiritualità dello stato. L'individuo obbedisce alle leggi, e sa che in questa obbedienza ha la sua libertà; ha quindi in esse rapporto col proprio volere. In tal modo vi è qui un'unità voluta e saputa. Nello stato dunque sussiste l'autonomia degli individui; perché essi sono soggetti che sanno, contrappongono cioè il loro io all'universale. [...] Solo nello stato la loro esistenza è la loro riflessione in sé medesimi. In esso interviene questa scissione, per cui ciò che è oggetto per gli individui è contrapposto a loro, ed essi possiedono per contrasto la loro autonomia⁸⁰.

Questa scissione non è però fine in sé, e l'autonomia «per contrasto» è destinata a trasformarsi in «una relazione a sé come un ritorno ed un risultato»⁸¹:

Il comportamento pratico inizia per contro presso il pensiero, presso l'io stesso, e appare innanzitutto come contrapposto, poiché esso infatti stabilisce immediatamente una separazione. Allorché io sono pratico, attivo, cioè agisco, io mi determino, e determinarmi significa, appunto, porre una distinzione. Ma queste distinzioni, che pongo, sono allora di nuovo le mie, le determinazioni mi competono, e gli scopi, verso i quali sono stimolato, mi appartengono. Ora, quand'anche io lasci uscire queste determinazioni e distinzioni, cioè le ponga nel cosiddetto mondo esterno, esse rimangono tuttavia le mie: esse sono ciò che ho operato, ho fatto, esse recano la traccia del mio spirito⁸².

⁷⁸ *GPhR.*, § 4 Z (p 284).

⁷⁹ *VPhWg.*, Band I, p. 91 (vol. I, pp. 81-82).

⁸⁰ *Ivi*, Band I, p. 120 (vol. I, p. 115).

⁸¹ SAMONÀ, *Tempo, storia, teodicea. Una lettura ermeneutica della Filosofia della storia di Hegel*, cit., p. 321.

⁸² *GPhR.*, § 4 Z (p 284).

Nello Stato non solo le leggi, l'universale che compete loro, divengono oggetto – mediato dalla scissione iniziale comportata dal sapere e dal volere – della volontà individuale, ma in esse, in quell'universale, il soggetto si riconosce come spirito. Ma, ancora una volta, questo movimento non produce una sterilizzazione delle differenze nell'indistinto dell'incedere dell'universale, né, tantomeno, una loro totale, trasparente riconsiderazione. L'immagine della traccia rimanda infatti al nesso costitutivo con la dimensione della transitorietà, che non è qui da intendersi come semplice movimento di un eterno perire, bensì come oggetto di un atto di custodia da parte del movimento dello spirito in quanto, proprio tramite la strettoia della temporalità della stessa, lo spirito raggiunge la dimensione dell'assoluto: «quel che ci può sgomentare è la transitorietà, ma su un piano più profondo, nella superiore idea dello spirito, noi la riconosciamo necessaria. Lo spirito vi è posto in tal modo, che per essa attinge il suo fine assoluto: e così noi dobbiamo riconciliarci con la sua transitorietà»⁸³.

La condizionatezza della dimensione storica, vincolo imprescindibile nel quale lo spirito può realizzare pienamente la propria libertà a partire da un atto di autoconsapevolezza, assume quindi un nuovo significato: ciò che appare come totale indeterminatezza è, nella riconsiderazione della «superiore idea dello spirito», una necessità. Entrambe le accezioni sembrano però conservare il significato di vincolo, anche se differentemente declinato e posizionato su livelli ontologici differenti: il vincolo esteriore, immediato, storicamente determinato della transitorietà; e quello interno alla logica del movimento dello spirito – nel suo farsi assoluto – della necessità. È la considerazione di questo vincolo bifronte in termini non oppositivi, ma generativi – «la transitorietà è anzi in un certo senso solo dello spirito, perché solo lo spirito si conserva non contro ma a partire dalla scissione e dall'essere per altro»⁸⁴ – a caratterizzare profondamente la concezione hegeliana della libertà dello spirito, sia sul piano della sua determinazione oggettiva, sia su quello specificamente speculativo.

⁸³ *VPhWg.*, Band I, p. 69 (vol. I, p. 55).

⁸⁴ SAMONÀ, *Tempo, storia, teodicea. Una lettura ermeneutica della Filosofia della storia di Hegel*, cit., p. 321.

2.2 La libertà del sistema: dimensione speculativa e decidersi soggettivo.

L'introduzione del concetto di necessità permette ora di seguire una seconda declinazione del nesso tra libertà e filosofia e, quindi, del ruolo specificante giocato dall'idea di libertà all'interno del sistema. Se il confronto con la dimensione oggettiva dello spirito ha permesso di mettere in evidenza la dialettica dello sviluppo della libertà da un punto di vista esteriore – «lo spirito oggettivo è l'idea assoluta che è *in sé*; ed essendo esso perciò sul terreno della finità, la sua razionalità reale serba l'aspetto dell'apparenza esteriore»⁸⁵ –, «si deve allora poterne determinare in maniera analoga anche il lato interno, secondo un punto di vista che non è più storico, ma puramente speculativo»⁸⁶. Ciò permette un affondo su quello che è lo statuto della filosofia che, nell'*Enciclopedia*, non solo viene definita «scienza della libertà», ma anche, e con la medesima consustanzialità rispetto all'essenza stessa della filosofia, «scienza della ragione»⁸⁷. Si costituisce così un nesso inscindibile tra libertà e razionalità, «nel senso almeno in cui la ragione viene proposta come via d'accesso al nucleo più profondo di ciò che si chiama libertà»⁸⁸. È tale nesso, una volta convertitosi sul piano oggettivo, che permette di interpellare – da un'angolatura non più schiacciata sulla contrapposizione, o sulla loro coesistenza, tra un'immagine rivoluzionaria e un'immagine reazionaria di Hegel⁸⁹ – l'espressione «ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale»⁹⁰ come un'evoluzione della relazione di libertà e razionalità nel momento in cui la libertà potenzia la dimensione del suo concetto con quella della sua realizzazione; attività che determina il reale non come mero accidentale, esserci empirico, ma come realtà

⁸⁵ *Enz.*, § 483 (p. 475).

⁸⁶ BIASUTTI, *Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà*, cit., p. 155.

⁸⁷ *Enz.* 1817, § 5.

⁸⁸ BIASUTTI, *Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà*, cit., p. 157.

⁸⁹ Cfr. E. BLOCH, *Subject-Object. Erläuterungen zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1962; *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, tr. it. R. Bodei, il Mulino, Bologna 1975, p. 263.

⁹⁰ *GPhR.*, p. 24 (p. 14).

effettuale (*Wirklichkeit*), ovvero come ciò che «rappresenta solo l'esistenza identica con la ragione»⁹¹.

Il nesso libertà/razionalità così declinato comporta ora una specificazione della caratura scientifica della filosofia, derivante dal particolare statuto ontologico dei suoi oggetti (e quindi anche della libertà). Se infatti le altre scienze «hanno oggetti tali che, in quanto dati immediatamente dalla rappresentazione, vengono quindi presupposti come accettati già all'*inizio* della scienza, così come anche le determinazioni ritenute indispensabili nel successivo sviluppo vengono raccolte prendendole dalla rappresentazione»⁹², la filosofia, in quanto «*considerazione pensante* degli oggetti»⁹³, deve «mostrare la *necessità* del suo contenuto, e provare l'essere e i caratteri dei suoi oggetti»⁹⁴; in quanto «il suo oggetto è necessariamente subito sottoposto al dubbio e alla contestazione»⁹⁵, la filosofia non può quindi attenersi ai dati che le vengono forniti dalla rappresentazione come già predisposti alla presa concettuale. Questo lavoro sull'oggetto caratterizza anche la presa filosofica della libertà, che non può più «rimanere soltanto nella forma di un qualcosa di *dato* e di *esteriore*»⁹⁶, ma deve

⁹¹ BLOCH, *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, cit., p. 264. Bloch esplicita ulteriormente il concetto di realtà così: «la realtà [...] non deve essere intesa in una maniera ottusamente immediata, come se tutto ciò che semplicemente è coincidesse con il reale effettuale. Piuttosto: la realtà effettuale, come è detto nell'ampia discussione dell'argomento nella *Logica dell'essenza*, è qualcosa di interamente diverso dall'omonima parola degli empiristi che indica bosco, campi e prati. Egli distingue già all'esterno e all'interno di questa determinazione l'essere, l'esserci e l'esistenza dall'effettuale. La realtà effettuale stessa è un segno di onore, che viene attribuito dopo, che ha un contenuto assiologico, e che non spetta senz'altro a tutto ciò che esiste. Esistente è tutto ciò che procede dal fondamento, ogni essere storicamente fondato, ma effettuale è solo l'Essere necessario ossia l'apparenza come manifestazione intera ed adeguata dell'essenza» (ivi, p. 263). Ancora, l'effettualità non è altro che «l'interno divenuto esterno ovvero l'essenza divenuta una con la sua apparenza, – con ciò qualcosa di completamente altro dalla datità empirica» (E. BLOCH, *Der Schwur auf den Styx. Der zweideutige Kosmos in Hegels Rechtsphilosophie*, in RIEDEL (a cura di), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, cit., voll. 2, p. 439).

⁹² *Enz.* 1817, § 1.

⁹³ *Enz.*, § 2 (p. 4).

⁹⁴ Ivi, § 1 (p. 3).

⁹⁵ *Enz.* 1817, § 2.

⁹⁶ Ivi, § 5. Il «rimanere soltanto» viene maggiormente specificato nella stesura dell'*Enciclopedia* del 1830, dove viene sottolineata la necessità, ma l'insufficienza, per il cominciamento della filosofia di possedere conoscenze rappresentative: «Onde la filosofia può ben presupporre, anzi *deve*, una *certa conoscenza* dei suoi oggetti, come anche un interessamento per essi: non foss'altro per questo, che la coscienza, nell'ordine del tempo, se ne forma prima *rappresentazioni* che *concetti*; e lo spirito pensante, solo *attraverso* le rappresentazioni e lavorando *sopra* queste, progredisce alla conoscenza pensante e al concetto» (*Enz.*, § 1 (p. 3)).

essere pensata «contro le rappresentazioni che il senso comune si forma intorno ad essa: il suo significato più autentico si colloca così oltre quello di cui è possibile fare uso nei rapporti della vita quotidiana e della normale esperienza»⁹⁷. La filosofia come «scienza della libertà», e in quanto sistema ed enciclopedia, consiste quindi nella considerazione della libertà secondo due punti prospettici: da un lato, la libertà è «oggetto della filosofia in quanto viene di volta in volta tematizzata nelle scienze particolari che compongono l'enciclopedia», percorso che permette di «vedere emergere i gradi di libertà via via conquistati dalla filosofia: in tal modo, ad esempio, si assiste allo scomparire della “estraneità degli oggetti” e quindi della “finitezza della coscienza”, oppure alla soppressione della accidentalità e necessità della natura e della relazione ad una exteriorità in generale»⁹⁸; dall'altro, in forza dell'accezione di enciclopedia non solo come ripartizione delle scienze filosofiche ma anche come loro «totalità» architettonica, nella filosofia si dà la configurazione concettuale della «libertà dell'intero»⁹⁹.

L'intreccio di queste due prospettive – l'una analitica, l'altra sintetica – permette di specificare ulteriormente la possibile connessione tra un'accezione oggettiva della libertà ed una sua considerazione logico-speculativa. Se infatti la prima può essere vista come l'esplicitazione della libertà in una sezione particolare dell'enciclopedia, ovvero quella della *Filosofia dello Spirito oggettivo* (ulteriormente specificata poi dai *Lineamenti di filosofia del diritto*), la seconda, in forza del ruolo svolto dall'idea nel sistema – «che è certamente pensiero, ma non come formale (*formales*), bensì come la totalità delle sue determinazioni peculiari che esso dà a se stesso»¹⁰⁰ – e, quindi, dalla logica – che è «il fondamento *assoluto del reale*» e che si manifesta «altrettanto come la scienza *realmente universale e oggettiva*» e «non più come una particolarità [...] ma piuttosto come ciò che [...] contiene [la complessità del reale, *ndr*], come

⁹⁷ BIASUTTI, *Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà*, cit., p. 158.

⁹⁸ Ivi, p. 159. Per le citazioni hegeliane cfr. *Enz. 1817*, § 5.

⁹⁹ *Enz. 1817*, § 7. La concezione della filosofia hegeliana come svolgimento sistematico del macro-tema della libertà è alla base di E. ANGERN, *Freiheit und System bei Hegel*, De Gruyter, Berlin-New York 1977 (cfr. in particolare le pp. 415-420).

¹⁰⁰ *Enz. 1817*, § 12.

universalità verace»¹⁰¹ –, la considerazione logico-speculativa della libertà, si diceva, è da considerarsi come ciò che rende trasparente le strutture della libertà del mondo sensibile e del mondo intellettuale¹⁰² poiché, nella logica, non solo si presentano «le categorie in virtù di cui la totalità del reale diviene pensabile, [...] ma anche si mostra e diventa conoscibile per ciò che essa è»¹⁰³. I rimandi che Hegel, come si è visto, istituisce tra i *Lineamenti di filosofia del diritto* e la *Scienza della logica* non sono quindi da intendersi esclusivamente come puntuali riferimenti atti ad una mera delucidazione di specifici passi o particolari determinazioni della libertà oggettiva, come se ci si trovasse di fronte a nessi di natura sinottica tra due particolarità, ma contengono in sé il richiamo alla dimensione della totalità, della «libertà dell'intero» – della quale filosofia e libertà sono un'unica manifestazione. Leggere il dipanarsi dello spirito oggettivo in tensione con la sfera della logica significa leggerlo alla luce di una costitutiva connessione con l'intero, all'interno della quale la prospettiva esterna (storico-sistemica) e quella interna (speculativa) «vengono a coincidere, raccogliendosi in uno nell'atto del cominciamento della filosofia, compiuto nella sua valenza concreta e nella sua valenza speculativa»¹⁰⁴. Al movimento che dalla filosofia conduce alla libertà, in quanto quest'ultima è oggetto della prima, si affianca quindi un movimento parallelo che dalla libertà conduce alla filosofia, in quanto la specificità di quest'ultima si compie «propriamente nella decisione di *volere pensare puramente*, mediante la libertà, che astrae da tutto e comprende la sua pura astrazione, la semplicità del pensiero»¹⁰⁵. Questo secondo movimento viene inaugurato da una decisione che, essendo per il «*volere pensare*», non si caratterizza esclusivamente come una decisione di o per qualcosa, come un'intenzionalità oggettuale, ma è connotata da una piega riflessiva. Decidere di volere pensare è, infatti, un decidersi a pensare, ovvero un predisporre – tramite un gesto di libertà che, a questo punto, contorna l'individualità di un soggetto – le

¹⁰¹ Ivi, § 17.

¹⁰² Cfr. BIASUTTI, *Sulla determinazione logico-sistemica del concetto di libertà*, cit., p. 161.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ Ivi, p. 159.

¹⁰⁵ *Enz. 1817*, § 36.

condizioni di possibilità perché il pensiero possa essere. È nell'*incipit* della *Fenomenologia dello spirito* (ripreso ed approfondito, poi, in quello della *Scienza della logica*) che la topica della relazione tra il soggetto e «la semplicità del pensiero» – per come quest'ultima fluisce nell'architettura del sistema e, quindi, della filosofia – prende forma. Tale relazione è costituita da un decidersi per una passività, da un'azione, libera, che si concretizza in un negarsi all'azione attiva: alla «discrezione» (*Enthaltsamkeit*)¹⁰⁶ dello sguardo del soggetto, che si attua nel suo decidersi¹⁰⁷ per il «puro stare a vedere» (*reines Zusehen*), deve infatti mostrarsi il movimento del pensiero¹⁰⁸ e la dinamica di autogenerazione che, senza nessuna «presupposizione»¹⁰⁹ e cadenzata dalla tensione della negazione determinata, contraddistingue l'autoorganizzazione multiprospettica e reticolare del sistema stesso: «quando il pensiero si espone puramente nel proprio movimento, la logica diventa scienza non nel senso che la scientificità sia uno dei tanti caratteri che il pensiero può assumere accanto ad altri, ma esso è scienza

¹⁰⁶ Il termine è presente nella *Prefazione* alla *Fenomenologia dello spirito*: «Rinunciare alle personali scorribande nel ritmo immanente dei concetti, non intervenire con arbitrio o con una sapienza acquistata purchessia: ecco la discrezione [*Enthaltsamkeit*] che costituisce essa stessa un momento essenziale dell'attenzione rivolta al concetto» (G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke*, Band 3, a cura di E. Moldenhauer-K.M. Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986, p. 56; *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. E. De Negri, La Nuova Italia editrice, Firenze 1973, vol. I, p. 49. D'ora in avanti reso con l'abbreviazione *PhG.*, seguita dalla pagina della traduzione italiana tra parentesi). Chiereghin, al riguardo, precisa come il termine *Enthaltsamkeit*, che costituisce la «virtù fondamentale richiesta al soggetto nei confronti del processo di organizzazione del sapere», significhi ancor più precisamente «continenza, astinenza, una sorta di ascetica cui qui è chiamato il soggetto» (F. CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Carocci, Roma 2011, p. 21).

¹⁰⁷ Ciò, ovviamente, è connesso con il problema del cominciamento della scienza, che, per Hegel, deve avvenire tramite un atto di decisione soggettiva che permetta di evitare il rinvio a qualsiasi presupposto: «Ma se non si deve fare alcuna presupposizione, se il cominciamento stesso si deve prendere *immediatamente*, allora esso si determina solo per ciò ch'esso dev'essere il cominciamento della logica, il cominciamento del pensare per sé. Non si ha altro, allora, salvo la risoluzione (che si può riguardare anche come arbitraria) di voler considerare il *pensare come tale*» (*WL.I*, p. 68 (p. 55)). Per un inquadramento complessivo del tema del cominciamento cfr. S. HOULGATE, *The opening of Hegel's Logic. From Being to infinity*, Purdue University Press, West Lafayette, 2006; A.F. KOCH, *Sein - Nichts - Werden*, in A. ARNDT-C. IBER (a cura di), *Hegels Seinslogik. Interpretation und Perspektiven*, Akademie, Berlin 2000, pp. 140-157 e T. PINKARD, *The Logic of Hegel's Logic*, in M. INWOOD (a cura di), *Hegel*, Oxford University Press, Oxford 1985, 85-109.

¹⁰⁸ Alla decisione di non intromettersi nel fluire del pensiero consegue infatti che «noi non abbiamo bisogno di portar con noi altre misure, né di applicare nel corso dell'indagine le *nostre* trovate e i nostri pensamenti; anzi, lasciandoli in disparte, noi otteniamo di considerare la cosa come essa è *in e per se* stessa. [...] a noi resta soltanto il puro stare a vedere [*reines Zusehen*]» (*PhG.*, p. 77 (vol. I, p. 75)).

¹⁰⁹ *WL.I*, p. 68 (p. 55).

proprio in quanto si mostra nel suo *autogenerarsi*»¹¹⁰. Nel suo divenire scienza la logica mostra la sua natura filosofica che è, *in primis*, speculativa, ma che resta legata all'impronta di un originario gesto di libertà, che ha lasciato spazio al fluire del «pensare come tale» nella sua indipendenza (ovvero, parimenti, nella sua libertà):

Il puro stare a guardare richiede infatti una forma di estinzione dell'io e delle sue pretese che può apparire come uno stato di estrema povertà e debolezza, ma che in realtà racchiude in sé la forza più grande, perché consente di accogliere la «cosa» così com'è in se stessa, con un'integralità irraggiungibile anche dalle più ingegnose trovate che il soggetto possa escogitare: il sapere «consiste in questa inattività apparente che considera soltanto il modo in cui il differenziato si muove in se stesso e ritorna nella sua unità». [...] Ora il puro stare a guardare non sorge dal nulla, ma per porlo in essere bisogna volerlo, occorre decidersi di schiarire lo sguardo e azzerare ogni presupposizione. Ciò comporta, paradossalmente, che il vero e proprio inizio, in cui il puro movimento del pensiero si offre allo sguardo, non sia il pensiero stesso, ma un atto della volontà, una manifestazione della libertà (se non addirittura dell'arbitrio) del soggetto. [...] L'inizio del sistema della scienza è quindi una decisione, la quale trova proprio nella sua arbitrarietà la garanzia di non essere condizionata da nessun presupposto¹¹¹.

Il sottolineare, come propone Franco Chiereghin nella citazione soprariportata, il ruolo inaugurale giocato da un atto di libertà all'interno del processo di edificazione del sistema permette di cogliere, in estrema sintesi, la peculiarità della natura e dell'organizzazione del sistema hegeliano. L'elaborazione del sistema infatti si inserisce all'interno di quella «tensione verso il sistema che percorre larga parte del pensiero moderno e che giunge al suo più alto grado di consapevolezza in Kant»¹¹² che è caratterizzata, in particolar modo nel filosofo di Königsberg, da una centralità dell'azione dell'idea di libertà. Ma,

¹¹⁰ CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, cit., p. 34.

¹¹¹ Ivi, pp. 21-22. Per la citazione hegeliana nel testo cfr. *PhG.*, p. 588 (Chiereghin riporta la traduzione della *Fenomenologia dello spirito* a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000, p. 1059). Sempre dello stesso autore cfr. anche F. CHIEREGHIN, *Principio e inizio in Hegel*, in L. RUGGIU-I. TESTA (a cura di), *Hegel contemporaneo*, Guerini e associati, Milano 2003, pp. 523-543.

¹¹² CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, cit., p. 16.

seguendo l'analisi di Chiereghin, si può notare quanto la linea rossa tracciata dalla presenza della libertà non costituisca nessi di continuità tra il sistema hegeliano e la tradizione che lo precede, bensì, quanto siano proprio la differente disposizione e, soprattutto, il diverso ruolo assunto dall'idea di libertà a segnare la specificità della sua proposta. Nella prospettiva kantiana, la natura costitutivamente sistematica del conoscere umano risiede nella ricerca di un'unità – incarnata da un'idea o da un principio – rispetto alla quale ricondurre la molteplicità delle nostre conoscenze. La sistematicità, secondo Kant, si esprimerebbe nella modalità attraverso la quale un tale movimento verso l'uno trova realizzazione:

Un'unità razionale di questo genere presuppone sempre un'idea, precisamente quella della forma d'un tutto della conoscenza, inteso come precedente la conoscenza determinata delle parti e racchiudente le condizioni per determinare a priori il posto di ognuna delle parti, nonché la sua relazione con ciascuna delle altre. Un'idea come questa, postula dunque l'unità completa della conoscenza intellettuale, mediante la quale questa conoscenza risulta, anziché un semplice aggregato accidentale, un sistema articolato in base a leggi necessarie¹¹³.

L'idea dell'unità della conoscenza quindi anticipa la «conoscenza determinata delle parti» e preordina sia la morfologia della loro disposizione sia la configurazione del loro darsi nella globalità. Se i contenuti del sistema non possono però essere dedotti da una tale idea, quest'ultima costituisce il termine *ad quem* rispetto al quale questi si organizzano: «l'idea va quindi intesa teleologicamente, come ciò in vista di cui il sistema procede alla propria organizzazione secondo modalità che riproducono le caratteristiche degli organismi viventi»¹¹⁴. Una tale disposizione potrebbe esprimersi, seguendo il linguaggio dei sistemi complessi, come una struttura «*top-down*», nel senso che la realizzazione del sistema viene progettata dall'alto verso il basso: si presuppone un qualche principio a priori che governa dal vertice il dispiegarsi

¹¹³ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 625-B 673, in *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Band III, p. 428; *Critica della ragion pura*, tr. it. G. Gentile-G. Lombardo-Radice, riveduta da V. Mathieu, Laterza, Bari 1966, p. 623).

¹¹⁴ CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, cit., p. 17.

dell'organizzazione sistematica e che pianifica in anticipo la disposizione e le relazioni tra gli elementi costituenti»¹¹⁵. Se nell'*Ethica* di Spinoza un ordinamento di tal fatta si produce a partire dall'idea di Dio per raggiungere la libertà dell'uomo (o, meglio, la sua liberazione dagli affetti), in Kant la disposizione è capovolta, in quanto l'idea di libertà assume il ruolo di principio pre-ordinatore, divenendo l'architrave del sistema in grado di dare forma e reggere le tensioni che lo innervano e lo strutturano: «il concetto di libertà in quanto la realtà di essa è dimostrata mediante una legge apodittica della ragion pratica, costituisce ora la chiave di volta dell'intero edificio di un sistema della ragion pura, anche della speculativa»¹¹⁶. Il concetto di libertà, proprio per il fatto che la libertà è reale e ottiene la propria dimostrazione apoditticamente, è ciò da cui si origina quella tensione tra spinta e contropinta che costituisce l'ossatura e determina non solo la stabilità, ma anche l'architettura del sistema. Ciò è possibile solo perché il «concetto di libertà [...] si colloca al vertice come principio e non come parte del sistema di contrasto»¹¹⁷; ne consegue che: «tutti gli altri concetti [quelli di Dio e dell'immortalità, *ndr*], i quali, come semplici idee, nella ragione speculativa rimangono senza sostegno, ora si uniscono ad esso e ricevono con esso e per mezzo di esso la stabilità e la realtà oggettiva, ossia la loro *possibilità* è dimostrata dal fatto che la libertà è reale»¹¹⁸.

In Hegel, nonostante le sottolineature degli esordi di un'idea di filosofia come «una e identica in ogni età e che [...] trova espressione nell'identità del pensiero e dell'essere, del soggettivo e dell'oggettivo»¹¹⁹ e che potrebbero lasciare

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, Band V, pp. 3-4; *Critica della ragion pratica*, tr. it. F. Capra, riveduta da E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1982, pp. 3-4.

¹¹⁷ CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, cit., p. 18.

¹¹⁸ KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., p. 4 (4).

¹¹⁹ CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, cit., p. 19. L'autore, a conferma di ciò, riporta la seguente citazione tratta dall'articolo introduttivo al "Kritisches Journal": «che la filosofia sia e possa essere soltanto una, riposa sul fatto che la ragione è soltanto una [...] infatti la ragione considerata in modo assoluto e in quanto diviene nell'autocoscienza oggetto di se stessa, cioè filosofia, è di nuovo *unum atque idem*; e perciò assolutamente la stessa cosa» (G.W.F. HEGEL, *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere*, in ID., *Jenaer kritische Schriften*, in *Gesammelte Werke*, Band 4, a cura di H. Buchner-O. Pöggeler,

presupporre una struttura verticistica e aprioristicamente determinata sia del sapere sia del reale, è la risposta alla domanda «Con che si deve incominciare la scienza?»¹²⁰ a dare origine alla forma del sistema. La risposta hegeliana sgretola dall'interno l'impianto kantiano – che cercava un inizio a partire da un concetto pieno, forte di una dimostrazione per via apodittica – in quanto individua il cominciamento del movimento di organizzazione del sistema in un «vuoto [...] dinamico»¹²¹: l'unica rappresentazione iniziale alla quale può fare affidamento il pensiero è quella del cominciamento stesso, il quale

non è il puro nulla, ma un nulla da cui deve uscire qualcosa [...]. Il cominciamento contiene dunque l'uno e l'altro, l'essere e il nulla; è l'unità dell'essere col nulla; – ossia è un non essere, che è in pari tempo essere, e un essere, che è in pari tempo non essere. [...] poiché il cominciamento accenna a qualcos'altro; – è un non essere che si riferisce all'essere come a un altro; ciò che comincia non è ancora; va soltanto, all'essere. [...] Ma, inoltre, quello che comincia è già; in pari tempo, però, non è ancora¹²².

Il sistema hegeliano quindi non si distende a partire da un vertice che «è reale» – il concetto di libertà – e che determina e dimostra le condizioni di possibilità della realtà oggettiva di tutti gli altri concetti, ma «emerge *bottom-up*, dal basso verso l'alto, a partire dal vuoto: un vuoto non inerte [...] percorso dalla fluttuazione interattiva tra due “agenti”, l'essere e il nulla, che non potrebbero essere più divaricati fra loro e al tempo stesso accomunati dalla radicale povertà dell'assenza di ogni determinazione»¹²³. Come si è visto, alla povertà dell'inizio si affianca poi – l'apparente – povertà dell'intervento del soggetto, che decide, liberamente, di volersi limitare, di fronte al progressivo riempimento e integrazione del sistema, al *reines Zusehen*. Due differenti accezioni di libertà stanno quindi alla base di due opposte concezioni di sistema. In Kant, la libertà sta

Meiner, Hamburg 1968, p. 117; *Sull'essenza della critica filosofica*, tr. it. S. Baritussio, “Verifiche”, XII, 1983, p. 117).

¹²⁰ *WL.I*, p. 65 (51).

¹²¹ CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, cit., p. 20.

¹²² *WL.I*, pp. 73-74 (pp. 59-60).

¹²³ CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, cit., p. 20.

alla sommità del sistema e ne preordina l'organizzazione interna; è apoditticamente dimostrata, reale e svolge un'azione necessitante in quanto partecipa della sua essenza la capacità di «determinare a priori il posto di ognuna delle parti»; ha una caratura di carattere ontologico. In Hegel, la libertà sta all'inizio, ma alla base del sistema; non è dimostrata, ma arbitraria; non può essere prescritta e non può determinare aprioristicamente nulla: «in quanto arbitraria, essa dev'essere assolutamente immotivata e l'inizio, che da essa prende l'avvio, non può avere alcun "perché"»¹²⁴ in quanto il cominciamento, che «dev'essere un cominciamento *assoluto* [non può, ndr] *presupporre nulla*, non deve essere mediato da nulla, né avere alcuna ragion d'essere»¹²⁵; è una manifestazione della libertà soggettiva quando non dell'arbitrio. Le accomuna il fatto di assumere una posizione di esteriorità rispetto al sistema, ma, ancora una volta, se nella prospettiva kantiana tale estrinsecità è certa e riposa imperturbata nella propria stabilità trascendentale, nella topica hegeliana la posizione di indietreggiamento del soggetto rispetto al movimento del pensiero è voluta e quindi soggetta all'aleatorietà della scelta in situazione. Il preservare questa seconda accezione di esteriorità significa riconoscere che il sistema è sempre una mediazione a partire da condizioni storiche determinate¹²⁶, come espresso da Hegel nella lettera del 2 novembre 1800 a Schelling¹²⁷ e come sopra già evidenziato, il sistema svolge infatti una funzione di mediazione tra filosofia e vita. Ciò non significa, ovviamente, che la struttura del sistema hegeliano non sia sorretta da dinamiche necessitanti ed indipendenti poiché, come espresso nel paragrafo § 17 dell'*Enciclopedia* del 1830, «la filosofia si mostra come un circolo ritornante in sé, il quale non ha alcun cominciamento nel senso di altre scienze; cosicché il cominciamento è solo in relazione col soggetto; come quello che si

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ *WL.I*, pp. 68-69 (p. 55). Sul nesso tra presupposto e cominciamento, cfr. C.F. LAU, *Voraussetzungs- und Bestimmungslosigkeit: Bemerkungen zum Problem des Anfangs in Hegels "Wissenschaft der Logik"*, "Perspektiven der Philosophie", 26, (2000), pp. 287-233.

¹²⁶ Cfr. A. ARNDT, *Die anfangende Reflexion. Anmerkungen zum Anfang der Wissenschaft der Logik*, in ARNDT- IBER (a cura di), *Hegels Seinslogik. Interpretation und Perspektiven*, cit., pp. 126-139.

¹²⁷ HEGEL, *Briefe von und an Hegel*, cit., Band I, pp. 58-60.

vuole risolvere a filosofare, non già con la scienza come tale»¹²⁸. La filosofia è quindi sorretta da un movimento circolare, necessario, per il quale «il punto di vista che appare qui come *immediato* deve diventare, dentro la scienza, *risultato*, e propriamente risultato ultimo, nel quale essa attinge di nuovo il suo cominciamento e ritorno in sé»¹²⁹, ma, nota Samonà, a differenza di quanto accade nella *Fenomenologia dello spirito* – ove l'istanza della coscienza sensibile viene completamente assorbita all'interno della scienza – «lo spazio che la volontà di filosofare apre nel circolo della scienza non viene più incluso in quest'ultima, ma sembra potersi ritagliare quella forma intrinsecamente irrelata dell'immediatezza che la decisione può rivendicare con un diritto “assoluto”: la scienza non ha un inizio ma si muove in circolo; il soggetto che “vuole decidersi a filosofare” si apre un cammino spezzando quel circolo col potere abissale del volere di cui dispone»¹³⁰. La libertà che si esprime in un tale gesto, soggettivo, di apertura è già quella libertà che determina la «natura e la destinazione più profonde del pensiero»¹³¹ e che nella *Scienza della logica*, in particolar modo all'altezza della sfera del concetto, esprime la propria massima capacità creatrice:

Se chiediamo qual è l'essenza del pensiero a questo livello, la risposta è la libertà, assegnando a tale parola non un significato generico, ma quello specificamente hegeliano di riconoscere e ritrovare sé nel proprio assoluto essere-altro. Se chiediamo che cosa significa “pensare”, la risposta (sempre al livello del “concetto”) è: “formare e creare nella libertà”, dove ciò che viene formato e creato, proprio nel punto in cui la sua dipendenza dal produttore sembra massima, se ne disimpegna e si erge nella propria autonomia¹³².

Tale dinamica di affrancamento, sottolinea Chiereghin, è però autoriflessiva e «porta la libertà a rivolgere anche su di sé il proprio potere liberante» fino ad «affrancarsi da se stessa in quanto libertà», fino a «sapersi

¹²⁸ *Enz.*, § 17 (pp. 25-26).

¹²⁹ *Ibidem* (p. 25).

¹³⁰ L. SAMONÀ, *Libertà e necessità nell'inizio della Scienza della logica. Un confronto tra la prima e la seconda edizione*, “Giornale di Metafisica”, n. 3, (2012), pp. 83-84.

¹³¹ CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, cit., p. 156.

¹³² *Ivi*, p. 158.

sacrificare»¹³³. Una tale natura della libertà, che le consente di scindersi da se stessa, permette, nella prospettiva di Samonà, di ripensare l'assoluta soggettività dell'arbitrio che sta alla base inaugurale del sistema hegeliano e di considerare quanto «l'aspetto più rilevante [...] non [sia, *ndr*] la soggettivizzazione dell'inizio, quanto piuttosto l'attrazione della soggettività, prima estranea all'interesse speculativo per il principio, nella sfera dell'oggettività e della verità»¹³⁴. È quindi un aspetto consustanziale alla natura della libertà quello di negare la propria autoconvocazione a sé, che l'atto di decisione per il *reines Zusehen* aveva confermato, per lasciare spazio e lasciarsi attrarre dall'oggettività, in «quella piena luce del giorno»¹³⁵ nella quale essa già si trova.

Tornando al confronto tra il sistema kantiano e quello hegeliano, qui svolto a partire dalle due differenti e tra loro irriducibili accezioni di libertà che stanno all'inizio, ma in posizioni e con capacità generatrici antitetiche, dei sistemi stessi, si può forse concludere che già in questo ruolo inaugurale delle due “diverse” libertà si possono scorgere le cifre caratteristiche della filosofia del diritto kantiana e di quella hegeliana: la prima, costruita attorno ad una prospettiva normativa, tesa alla delineazione – in forza di una legge universale della libertà – di un diritto che deve-essere e che deve porre dei limiti al mondo solcato dagli arbitri umani; la seconda, concentrata a cogliere la razionalità di un diritto che già è realtà, che già è l'idea – ovvero unione del concetto e della sua realizzazione – della libertà.

3. La logica della relazione tra libertà e necessità. Tradizione e specificità hegeliana.

Prima di soffermarsi, nel prosieguo della presente trattazione, sulla dinamica interna dello sviluppo della libertà nella sfera dello spirito oggettivo e

¹³³ Ivi, p. 159.

¹³⁴ SAMONÀ, *Libertà e necessità nell'inizio della Scienza della logica. Un confronto tra la prima e la seconda edizione*, “Giornale di Metafisica”, n. 3, (2012), p. 86.

¹³⁵ *Ibidem*.

sulle sue connessioni – cadenzate, come si è visto, da processi di conversione – con la dimensione logico-speculativa, può essere utile puntualizzare alcuni aspetti della specificità logica del concetto di libertà che, come si cercherà di dimostrare, troveranno poi nuova attualizzazione all'interno della *Filosofia del diritto*.

Come suggerito da Biasutti¹³⁶, il problema della specificità logica della libertà va svolto a partire, ancora una volta, dalla specola del sistema e va inserito nella questione più ampia di quale ruolo svolga la logica nell'economia della sistematica hegeliana. Ci si è già, seppur brevemente, soffermati sulla sua dimensione di «universalità verace» e, quindi, connessa non solo ad una sezione particolare del sistema, ma costitutivamente relata alla sua totalità. Hegel attribuisce questa natura alla logica in quanto vede in quest'ultima la possibilità di un ripensamento critico radicale – nella sua bipartizione in logica oggettiva e logica soggettiva – rispettivamente della metafisica e della logica della tradizione. La logica oggettiva (costituita dalla *Dottrina dell'essere* e dalla *Dottrina dell'essenza*), infatti, va a sostituire la «metafisica di una volta, [...] che era l'edificio scientifico sopra il mondo, da innalzarsi solo per mezzo di *pensieri*»¹³⁷; ne assume, su di un piano differente, i problemi – quelli che erano patrimonio, da un lato, dell'ontologia (o *metaphysica generalis*) e, dall'altro, della cosmologia, pneumatologia e *theologia naturalis* (ovvero le partizioni della *metaphysica specialis*) – e sfocia così in una radicalizzazione dell'opera critica kantiana:

Mentre Kant aveva denunciato nella vecchia metafisica un uso acritico delle rappresentazioni di anima, mondo e Dio, le quali venivano impiegate dando per scontata la legittimità del loro uso, [...] la logica oggettiva ha il compito di portare alla luce le pure determinazioni di pensiero, contenute in quelle rappresentazioni, e di mostrare come esse siano in sé e per sé limitate, indipendentemente dall'opposizione tra a priori e a posteriori, entro cui le aveva imprigionate Kant¹³⁸.

¹³⁶ BIASUTTI, *Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà*, cit., p. 160.

¹³⁷ *WL.I*, p. 61 (p. 47).

¹³⁸ CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, cit., p. 14.

Pur riconoscendo il debito nei suoi confronti – «la filosofia critica aveva per vero già trasformato la *metafisica* in *logica*»¹³⁹ – Hegel rimprovera a Kant¹⁴⁰ di «essere rimasto prigioniero dell’opposizione tra soggettività e oggettività e, invece di sviluppare ed estendere le contraddizioni individuate nelle idee della ragione a tutte le determinazioni del pensiero, di averle bloccate nella loro finitezza davanti all’abisso invalicabile della cosa in sé»¹⁴¹. In altri termini, la trasformazione operata da Kant nei confronti delle rappresentazioni della metafisica tradizionale e la loro sostituzione con le pure forme a priori della conoscenza porta ad una contrapposizione tra logica e mondo empirico, dalla quale discende la possibilità di una conoscenza esclusivamente di carattere fenomenologico: «la filosofia kantiana può essere considerata più determinatamente come quella che ha concepito lo spirito come coscienza, e che contiene affatto soltanto determinazioni della fenomenologia, non della filosofia dello spirito»¹⁴².

Se la logica oggettiva quindi porta a compimento – confutandola – la critica kantiana di *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis*, la logica soggettiva (che occupa la sezione della *Dottrina del concetto*) consiste in una ripresa, in un ampliamento (costituito dai temi trattati nella sezione dell’oggettività e nella parte iniziale di quella dell’idea) e nella dinamicizzazione, tramite il movimento dialettico, della grandiosa impalcatura della logica tradizionale (per come veniva presentata, nella manualistica, come la sommatoria di *Logica minor* e “dottrina del metodo”). Tale compito, avverte Hegel con

¹³⁹ *WL.I*, p. 45 (p. 32).

¹⁴⁰ Per una considerazione complessiva della «resa dei conti» (*Auseinandersetzung*) hegeliana nei confronti della filosofia kantiana, con esclusivo riferimento al piano teoretico, cfr. L. LUGARINI, *La ‘confutazione’ hegeliana della filosofia critica*, in V. VERRA (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli 1981, pp. 13-66. Significativo quanto l’autore scrive relativamente all’atteggiamento di fondo hegeliano: «ogni volta Hegel mira non tanto a sceverare i diversi aspetti, positivi e negativi, del criticismo e a valutarlo alla loro stregua, quanto, principalmente, a coglierne il sottofondo e renderlo operante. Il questionare sulla filosofia kantiana si dimostrerà via per innalzarla sopra se stessa e fecondarla» (ivi, p. 15).

¹⁴¹ CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, cit., p. 15.

¹⁴² *Enz.*, § 415 A (p. 390).

un'icastica metafora urbanistica¹⁴³, è gravato dalla grande messe di materiale a disposizione e dalla stratificazione temporale che ne comporta una, potenzialmente mortifera, reificazione: «quanto alla parte qui presente posso piuttosto ricorrere a tale indulgenza per la ragione opposta, poiché per la logica del *concetto* si ha già un materiale completamente pronto e fissato, un materiale, si può dire, ossificato, e il compito consiste qui nel renderlo fluido e nel riaccendere il vivente concetto in cotesta materia morta»¹⁴⁴.

Proprio nello spirito di un rifondazione della vecchia metafisica e della logica tradizionale che non si esime di incorporarne e di rideclararne i problemi, Hegel affronta il tema della libertà a partire da uno dei suoi luoghi storici – quello cosmologico¹⁴⁵ – senza però limitarsi ad una mera ricezione ereditaria del problema. Ciò, afferma Hegel, è dovuto al fatto che nella filosofia antica le questioni teoriche tipiche della cosmologia non hanno ricevuto adeguata risposta speculativa – «in Platone, ad esempio, le domande sulla *natura della libertà*, sull'*origine del male fisico* e del *male morale*, della *Provvidenza* e così via non trovano la loro risposta filosofica»¹⁴⁶ – in quanto la consapevolezza della libertà come essenza dell'uomo, e non come sua possibile e socialmente e culturalmente determinata proprietà, è un approdo specifico della modernità (previa, come si è visto, la mediazione del Cristianesimo). La libertà di tutti gli individui che ne deriva non va quindi assunta semplicemente come un allargamento in termini quantitativi di un diritto, ma allo sviluppo storico – che va dall'uno libero del mondo orientale, alla libertà di alcuni di quello greco-romano sino alla libertà piena della modernità – va affiancato uno sviluppo speculativo del concetto stesso di libertà:

¹⁴³ Cfr. *WL.II*, p. 243 (p. 649): «Se vi son particolari difficoltà a costruire una città nuova in una landa deserta, si trovano bensì materiali a sufficienza, ma perciò appunto maggiori impedimenti d'altra sorta, quando si tratta di dare una nuova disposizione a una città antica, solidamente costruita e mantenuta nella continuità del possesso e dell'abitazione; ci si deve fra l'altro anche decidere a non fare assolutamente alcun uso di una gran parte, per altro apprezzabile, di ciò che vi si trova».

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ «La Cosmologia», infatti, si occupava sia «del *mondo*, della sua contingenza, necessità, eternità, limitatezza nello spazio e del tempo» sia «della libertà dell'uomo e dell'origine del male» (*Enz. 1817*, § 24).

¹⁴⁶ HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*, cit., p. 52.

la «libertà di tutti» non rappresenta semplicemente un concetto più ampio di libertà, ma soprattutto un concetto più profondo. Sotto questo punto di vista, «il sapere di ciò che è libero per sé» costituisce, secondo Hegel, «il principio della filosofia moderna». La «libertà di tutti» non è tuttavia qualcosa di immediatamente già dato, ma piuttosto qualcosa che richiede la sua realizzazione, non soltanto sul piano quantitativo, dal punto di vista pratico-storico, ma anche e soprattutto secondo il suo concetto¹⁴⁷.

La filosofia moderna, precisa Hegel, avanza per «opposizioni assolute» e affrontare speculativamente la profondità del concetto di libertà significa quindi metterlo in tensione con quello di necessità; ma, in forza del fatto che la filosofia è la scienza della libertà, comprendere l'unità di una tale opposizione non costituisce un problema particolare della scienza filosofica, o un suo possibile tema, ma rappresenta «di qui innanzi l'interesse di tutte le filosofie»¹⁴⁸. Leibniz, per esempio, risolve il problema posto dal labirinto¹⁴⁹ – che ha conseguenze di carattere prettamente morale – costruito sulla relazione tra libertà e necessità tramite la distinzione, nel proprio sistema, tra la spinoziana «Necessità assoluta, che viene anche chiamata logica e metafisica e qualche volta geometrica»; la «necessità fisica», che costituisce «l'ordine della natura e consiste nelle leggi del moto ed in alcune altre leggi generali che Dio ha voluto imporre alle cose quando diede loro l'esistenza»¹⁵⁰; la «necessità ipotetica», che regola il comportamento per cui qualcosa «avviene in seguito al presupposto che questo o quello sia stato previsto, deciso o fatto antecedentemente»¹⁵¹ e, da ultimo, la «necessità morale», ovvero «la scelta del saggio, degna della sua saggezza»¹⁵². L'opzione leibniziana, che Hegel stigmatizza nel suo complesso come frutto di una «serie di affermazioni arbitrarie, che si susseguono l'una all'altra, a guisa di romanzo

¹⁴⁷ BIASUTTI, *Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà*, cit., p. 162. Per le citazioni hegeliane cfr. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*, cit., p. 275.

¹⁴⁸ *Enz. 1817*, § 24 A.

¹⁴⁹ Cfr. G.W. LEIBNIZ, *Essais de Theodicée*, in ID., *Die philosophische Schriften*, a cura di C.J. Gerhardt, Olms, Hildesheim-New York 1978, Band VI, pp. 1-471, qui p. 29; *Saggi di teodicea*, in ID., *Scritti filosofici*, tr. it. D.O. Bianca, UTET, Torino 1967, vol. I, pp. 373-770, qui pp. 379-380.

¹⁵⁰ Ivi, p. 50 (p. 402).

¹⁵¹ Ivi, p. 390.

¹⁵² Ivi, p. 50 (p. 402).

metafisico»¹⁵³ e che «prende le mosse da una limitata determinazione intellettualistica»¹⁵⁴, consiste quindi in una tassonomia del concetto di necessità atta ad evidenziarne l'unico elemento pericoloso, quello di matrice spinoziana. Isolare la «necessità assoluta» permetterebbe infatti, secondo Leibniz, di togliere la contrapposizione tra libertà e necessità in quanto le restanti tre forme non sarebbero in opposizione con le azioni libere, ma ne sarebbero invece parte costitutiva.

In conformità con il giudizio soprariportato, secondo il quale la filosofia critica aveva già trasformato la metafisica in logica, Hegel vede nuovamente in Kant la rielaborazione più significativa della questione cosmologica, per come viene espressa tramite lo strumento concettuale dell'antinomia: «Queste antinomie kantiane rimangono sempre una parte importante della filosofia critica. Sono esse, soprattutto, che dettero il tracollo alla metafisica precedente, e che possono riguardarsi come un fondamentale passaggio alla filosofia moderna»¹⁵⁵. Detto questo, Hegel sottolinea la manchevolezza dell'impostazione kantiana relativamente a due fattori: da un lato, accusa Kant «di non aver colto le antinomie nei concetti come tali, ma solamente nella loro applicazione all'incondizionato e mescolati con elementi rappresentativi», dall'altro, «respinge la riduzione kantiana delle antinomie ad un soggettivo dissidio della ragione con se stessa e per contro sostiene la loro oggettiva inerenza alle cose»¹⁵⁶. Ciò comporta una falsa risoluzione delle stesse, meramente trascendentale:

vale a dire consiste nell'affermazione dell'idealità dello spazio e del tempo, come forme dell'intuizione, nel senso che il mondo *in lui stesso* non è in contraddizione con sé, non è un che di toglientesi: soltanto la *coscienza*, nel suo intuire e nel riferimento dell'intuizione all'intelletto e alla ragione, è un ente che contraddice a se stesso. È questa una troppo

¹⁵³ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Werke*, Band 20, a cura di E. Moldenhauer-K.M. Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1971, p. 238; *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. E. Codignola-G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1964, vol. 3b pp. 186-187 (d'ora in avanti reso con l'abbreviazione *VGPh.*, seguita dalla pagina della traduzione italiana tra parentesi).

¹⁵⁴ Ivi, p. 255 (p. 206).

¹⁵⁵ *WL.I*, p. 216 (p. 202).

¹⁵⁶ LUGARINI, *La 'confutazione' hegeliana della filosofia critica*, cit., p. 56.

gran tenerezza per il mondo, di allontanar da lui la contraddizione e trasportarla invece e lasciarla sussistere insoluta nello spirito, nella ragione. Nel fatto è lo spirito quello che è tanto forte, da poter sopportare la contraddizione; ma è anche lo spirito, quello che la fa sciogliere. Il cosiddetto mondo invece (significhi poi il mondo oggettivo, reale, oppure, secondo l'idealismo trascendentale, l'intuire soggettivo e la sensibilità determinata dalla categoria intellettuale) non manca perciò menomamente della contraddizione; se non che non la può sopportare, e questa è la ragione per cui è dato in preda al nascere e al perire¹⁵⁷.

Il corretto inquadramento della questione si basa quindi su un allargamento della dimensione antinomica sia alla totalità degli oggetti della considerazione filosofica sia alla totalità del reale: «Il punto principale da osservare è, che non solo nei quattro oggetti particolari presi dalla cosmologia si trova l'antinomia, ma piuttosto in *tutti* gli oggetti di tutti i generi, in *tutte* le rappresentazioni, i concetti e le idee. Saper questo, e conoscer questa proprietà degli oggetti appartiene all'essenziale della considerazione filosofica: questa proprietà costituisce ciò che più oltre si determina come il momento *dialettico* della logica»¹⁵⁸. Data questa premessa, «la vera soluzione delle antinomie può consistere solo in ciò, che due determinazioni, in quanto siano opposte e necessarie a un solo e medesimo concetto, non possono valere nella loro unilateralità, ciascuna per sé, ma hanno la lor verità soltanto nel loro esser tolte, nell'unità del loro concetto»¹⁵⁹. Queste, in estrema sintesi, le linee guida dell'atteggiamento interpretativo hegeliano, che manifestano l'importanza della riflessione critica sulla cosmologia kantiana nella delineazione della cifra stessa della matrice speculativa della logica del filosofo di Stoccarda. Affrontare l'antinomica significa, per Hegel, penetrare nel cuore dialettico del proprio sistema. Per traslazione, leggere la relazione tra libertà e necessità in controluce

¹⁵⁷ *WL.I*, pp. 275-276 (p. 260).

¹⁵⁸ *Enz.*, § 48 A.

¹⁵⁹ *WL.I*, p. 218 (pp. 203-204). Per la critica hegeliana all'antinomica kantiana cfr. anche *Enz.* 1817, § 32 A; *Enz.* § 46; *Enz.* § 48 Z e *Enz.*, § 60 Z. Per una considerazione generale dell'accoglienza della posizione Kantiana in considerazione al tema della totalità, cfr. F. BOSIO, *Le antinomie kantiane della totalità cosmologica e la loro critica in Hegel*, "Il Pensiero", XI, n. 1-3, (1964), pp. 39-104 e G. MALUSCHKE, *Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik*, "Hegel-Studien", Beiheft 13, Bouvier, Bonn 1974, pp. 126 sgg.

con l'elaborazione kantiana significa confermare la consustanzialità di tale relazione al sistema e alla sua logica.

Nello specifico, Kant affronta la relazione tra libertà e necessità nella terza antinomia, che costituisce la prima delle due antinomie dinamiche¹⁶⁰. La costruzione del problema ha chiari echi leibniziani¹⁶¹ e prende le mosse dalla constatazione che «è una legge universale della stessa possibilità di ogni esperienza, che tutto quello che accade deve avere una causa, quindi anche la causalità della causa, che è *accaduta essa stessa o sorta*, deve, a sua volta, avere una causa»¹⁶²; ciò comporta che «l'esattezza del principio della completa connessione di tutti i fatti del mondo sensibile secondo leggi naturali immutabili, come principio dell'Analitica trascendentale è già assicurata, e non patisce deroga di sorta»¹⁶³. Il nodo antinomico, per Kant, consiste nell'appurare se esista, in relazione ad una medesima sequenza causale determinata dalle leggi naturali (e quindi necessarie), uno spazio per la libertà, o se invece il principio di ragion sufficiente la escluda aprioristicamente. Da un lato, quindi, si è di fronte ad una successione causale che lega i fenomeni empirici tra di loro e «assegna ai fatti naturali le loro condizioni naturali»¹⁶⁴; da questo punto di vista, non è ipotizzabile la presenza di un «atto originario» (e quindi libero) in grado di innescare la successione causale dei fenomeni nel loro essere «atti delle cause naturali nella serie temporale»¹⁶⁵. Dall'altro lato, Kant afferma invece che esistano le condizioni di possibilità per pensare una forma di causalità non naturale – e quindi non empiricamente necessitata – e che possa essere definita come «causalità

¹⁶⁰ La terza e quarta antinomia sono definite dinamiche e sono caratterizzate, a differenza dalla prima e dalla seconda (definite matematiche), da una tensione verso la dimensione noumenica: «qui affiora certamente qualcosa di nuovo, un progresso dell'ascesa della ragione verso l'incondizionato, vale a dire un superamento dei limiti del sensibile, che i concetti puramente cosmologici non avevano saputo realizzare. Nella terza antinomia, p. es., l'incondizionato (come *libertà trascendentale*), facoltà di dare un inizio assolutamente primo nel tempo ad una serie da parte di qualcosa di necessario, è posto al di là del mondo sensibile: diventa così un oggetto *transcendente*, del quale non sappiamo assolutamente nulla» (BOSIO, *Le antinomie kantiane della totalità cosmologica e la loro critica in Hegel*, cit., p. 76).

¹⁶¹ Cfr. BIASUTTI, *Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà*, cit., p. 165.

¹⁶² KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., Band III p. 363 (p. 437).

¹⁶³ Ivi, p. 365 (p. 439).

¹⁶⁴ BIASUTTI, *Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà*, cit., p. 165.

¹⁶⁵ KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., Band III p. 369 (pp. 444-445).

intelligibile»¹⁶⁶. La conciliazione kantiana di libertà e necessità passa quindi dalla considerazione che in ciascun soggetto del mondo sensibile siano rinvenibili sia un «*carattere empirico*» sia un «*carattere intelligibile*»¹⁶⁷:

in base al primo il soggetto, in quanto fenomeno, sarebbe sottoposto «a tutte le leggi delle determinazioni secondo il nesso causale; e così, da questo aspetto, non sarebbe se non una parte del mondo sensibile, i cui effetti, come ogni altro fenomeno, deriverebbero immancabilmente dalla natura»; in base al carattere intelligibile, viceversa, lo stesso soggetto, considerato come «*noumeno*», può essere «indipendente e libero, nelle sue azioni, da ogni necessità naturale, come da quella che non è se non nel mondo sensibile»¹⁶⁸.

Impostando così la questione, «libertà e natura, ciascuna nel suo pieno significato, si ritroverebbero insieme e senza nessun conflitto, proprio negli stessi atti, secondo che questi si riportino alle loro cause intelligibili o alle loro cause sensibili»¹⁶⁹. La soluzione kantiana dell'«opposizione assoluta» tra libertà e necessità (o natura) deriverebbe quindi da un procedimento di carattere prospettico, che permette sì di eliminare la conflittualità tra le due forme di causalità, ma non ne investiga la loro – per Hegel imprescindibile – coappartenenza e reciprocità: «tra questi due modi di causalità non vi è diretta contraddizione, in quanto in un medesimo avvenimento può aver luogo insieme l'una e l'altra cosa, ma sempre e comunque sotto rispetti diversi»¹⁷⁰. Riuscire a distinguere e a tenere separate le due prospettive consente, a Kant, di rilevare la natura apparente della terza antinomia, in quanto libertà e necessità regolerebbero due dinamiche causali che, pur investendo il medesimo soggetto, non si contraddicono vicendevolmente proprio perché lo considerano a partire dalle due distinte nature del fenomeno e del noumeno. Ci sono quindi due differenti causalità che procedono in parallelo: la causalità secondo natura «è il collegamento d'uno stato con uno stato antecedente nel mondo sensibile, a cui

¹⁶⁶ Ivi, p. 365 (p. 440).

¹⁶⁷ Ivi, p. 367 (p. 442).

¹⁶⁸ BIASUTTI, *Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà*, cit., p. 166. Per le citazioni kantiane, cfr. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., Band III pp. 367-368 (p. 442).

¹⁶⁹ Ivi, p. 368 (p. 443).

¹⁷⁰ BIASUTTI, *Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà*, cit., p. 166.

esso segue secondo una regola»; la causalità dalla libertà consiste invece nella «facoltà di incominciare da sé uno stato, la cui causalità, dunque, non sta a sua volta sotto un'altra causa, che la determini nel tempo secondo la legge della natura»¹⁷¹. L'analisi kantiana presenta poi un ulteriore affondo sulla relazione tra libertà cosmologica e libertà pratica – caratteristica, come si è visto, che attraversa tutto l'idealismo della libertà – perché permette di cogliere una dimensione di necessità morale derivante dal piano trascendentale della *Kausalität aus der Freiheit*. La «libertà nel suo significato cosmologico», infatti, agisce come idea trascendentale della libertà e istituisce il «concetto *pratico* della medesima», la cui essenza consiste nell'«indipendenza dell'arbitrio dalla *costrizione* degli stimoli sensibili»¹⁷². Se l'uomo, quindi, è assolutamente necessitato dalla sequenza causale della natura per quanto riguarda l'aspetto sensibile della sua attività, il medesimo agire, esaminato tramite la ragione «dal punto di vista *pratico*», soggiace a «tutt'altra regola e ordine, che non sia l'ordine naturale»¹⁷³. L'indipendenza delle due prospettive dell'ambito cosmologico viene così confermata anche nella sfera pratica: «le condizioni naturali non toccano la determinazione dello spirito» poiché la ragione «si fa, con piena spontaneità, un suo proprio ordine secondo idee» e si erge a «condizione permanente di tutte le azioni volontarie»¹⁷⁴, ovvero della loro libertà. È proprio questa causalità della ragione, nel suo estendersi a tutta la sfera pratica, a costituire una «specie di necessità e di rapporto con principi, che d'altronde non si riscontra in tutta la natura» e che si esprime nella forma del «dovere»¹⁷⁵. Emerge qui un'importante assonanza con la posizione hegeliana che, nel medesimo tempo, comporta la massima distanza tra le due prospettive: se anche per Hegel è infatti fondamentale distinguere una necessità esterna, naturale, da una necessità interna, che inerisce l'attività dello spirito e ne è motore, tale necessità non può in nessun caso essere connessa ad una dimensione trascendentale, non può dipendere da un'idea di

¹⁷¹ KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., Band III pp. 362-363 (p. 436-437).

¹⁷² Ivi, p. 363 (pp. 437-438).

¹⁷³ Ivi, p. 373 (p. 448).

¹⁷⁴ Ivi, pp. 371-372 e 374 (p. 447 e 450).

¹⁷⁵ Ivi, p. 371 (p. 446).

libertà che è modello ideale¹⁷⁶ (e quindi irrealizzabile) e regolativo, ma, proprio perché non relegata ad una sua considerazione esclusivamente incentrata sulla dimensione soggettiva, è già da sempre innervata nella realtà oggettiva – e razionale – della libertà; prodotto, quest’ultima, del movimento di realizzazione del concetto. In Kant, quindi, il dovere pratico è connesso ad un’idea di libertà intesa come concetto della perfezione che non può giungere alla realtà oggettiva; in Hegel, tale idea è concetto che è anche realtà oggettiva. Scrive Angelica Nuzzo, «lo svolgimento della libertà in quanto “concetto” è il processo che conduce dalla libertà come sostanza della volontà alla sostanza etica come vera libertà dell’individuo nell’esercizio della propria volontà»¹⁷⁷; solo qui, in questo processo che va da una dimensione meramente soggettiva della volontà al suo approdo oggettivo nella sostanzialità della dimensione etica – culminante nello Stato e nelle sue istituzioni – l’individuo può esperire la concretezza della propria libertà attraverso la condizione del dovere, non nella connessione interiore con l’ideale trascendentale:

Il dovere vincolante può apparire come *limitazione* soltanto di fronte alla soggettività indeterminata o libertà astratta, e di fronte agli impulsi della volontà naturale, o della volontà morale determinante sulla base del suo arbitrio il suo bene indeterminato. Ma l’individuo ha nel dovere piuttosto la sua *liberazione*, vuoi dalla dipendenza nella quale esso sta nel mero impulso naturale, così come dalla depressione nella quale esso è come particolarità soggettiva nelle riflessioni morali su ciò che si deve fare e su ciò che si può fare, vuoi dalla soggettività indeterminata che non viene all’esserci e alla determinatezza oggettiva dell’agire, e rimane *entro di sé* e come una non-realtà. Nel dovere l’individuo si libera alla libertà sostanziale¹⁷⁸.

La necessità pratica hegeliana è quindi la necessità appartenente ad una dottrina dei doveri che risulta dallo «sviluppo *dei rapporti* che ad opera dell’idea

¹⁷⁶ In questo caso si intende il termine «ideale» nella sua accezione kantiana, secondo la quale l’ideale è ciò che specifica l’idea nel suo incarnare il ruolo di modello regolativo. Hegel, si vedrà, ne dà invece una connotazione diminutiva rispetto alla pienezza e all’infinità dell’idea.

¹⁷⁷ A. NUZZO, *La «verità» del concetto di libertà secondo Hegel: «Dasein» e idea della libertà nell’eticità*, in DUSO-RAMETTA (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, cit., p. 148.

¹⁷⁸ GPhR., § 149 (pp. 135-136).

della libertà son necessari, e pertanto *reali* nella loro intera estensione, nello stato»¹⁷⁹. Il nesso biunivoco e consustanziale tra necessità e libertà è ancora una volta confermato, non solo nella direzione che va dalla necessità alla libertà – «l'individuo ha nel dovere piuttosto la sua *liberazione*» –, ma anche nella via reciproca: non si coglie infatti l'essenza della necessità – che può apparire mera «*limitazione*» – se non si parte da una matura concezione della libertà e ci si arresta alla prospettiva della «libertà astratta».

Proprio la sottolineatura, qui in ambito pratico, della relazione costitutiva – e non solo estrinseca – di libertà e necessità permette di ritornare alla critica hegeliana della terza antinomia da un punto di vista cosmologico. La soluzione kantiana appare ad Hegel una «parvenza di mediazione» in quanto non coglie «che quello che l'intelletto intende come libertà e necessità, in effetti, indica soltanto momenti ideali della vera libertà e della vera necessità, e che entrambe, nella loro separazione, non hanno alcuna verità»¹⁸⁰. Quella separazione invalicabile, l'abisso¹⁸¹, che nella prospettiva kantiana sembra separare il mondo fenomenico – necessitato – da quello dell'incondizionato – libero – riposerebbe quindi su una percezione limitante – ideale (*ideel*), nella terminologia hegeliana,

¹⁷⁹ Ivi, § 148 A (p. 135).

¹⁸⁰ *Enz.*, § 48 Z (per la traduzione italiana cfr. *La scienza della logica*, a cura di V. Verra, Unione tipografico-editrice torinese, Torino 1995, p. 208).

¹⁸¹ Abisso che Kant cerca di superare nella *Critica del giudizio* mediante la distinzione tra finalità interna e finalità esterna. Tale tentativo, riconosciuto da Hegel sia nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* (cfr. *VGPh.*, Band 20, p. 374 (vol. 3b p. 328)) sia nella *Scienza della Logica* dove si afferma che Kant, tramite la suddetta distinzione, ha «aperto la via al concetto della vita, all'*Idea*, ed ha con ciò elevato *positivamente* la filosofia al di sopra delle determinazioni riflessive e del mondo relativo della metafisica, ciò che la Critica della ragione fece solo imperfettamente, con un giro assai obliquo e in maniera soltanto *negativa*» (*WL.II*, pp. 440-441 (p. 837)). Francesca Menegoni sottolinea che l'enunciazione hegeliana secondo la quale «la distinzione tra finalità esterna o relativa e finalità interna, distinzione con cui Kant avrebbe [elevato, *ndr*] positivamente la filosofia al di sopra di quell'opposizione di libertà e necessità che la *Critica della ragion pura* affronta nel terzo conflitto delle idee trascendentali in maniera solo negativa» e che «avrebbe aperto la via all'idea della vita o avrebbe risvegliato l'idea in generale», tale enunciazione comporta l'«alludere ad un processo che è però solo dischiuso e non portato a compimento; o significa ancora sottolineare la riscoperta di un principio che nel corso dei secoli è stato solo dimenticato. Quando Hegel afferma infatti che Kant ha risvegliato l'idea della vita, aggiunge subito dopo che “già il concetto *aristotelico* della vita contiene la finalità interna e sta perciò infinitamente al di sopra del concetto della moderna teleologia”. È dunque da questo concetto aristotelico che si deve partire per intendere appieno l'apprezzamento hegeliano della distinzione kantiana tra finalità interna ed esterna» (Cfr. F. MENEGONI, *La recezione della Critica del giudizio nella Logica hegeliana: finalità esterna e interna*, “Verifiche”, n. 4, (1989), pp. 449-450. Per la citazione hegeliana, cfr. *Enz.*, § 204 A (p. 193)).

significa finito e limitato e si contrappone, seppur partecipandovi, all'infinità dell'idea – dei concetti di libertà e necessità. Per Hegel, invece, il pensare la necessità è momento dirimente per l'attività della filosofia¹⁸² che, in quanto scienza della ragione, è «conoscenza *della necessità mediante il concetto*»¹⁸³. Ciò passa *in primis* da una declinazione del tutto particolare del problema dell'«opposizione tra spirito e natura»¹⁸⁴. Se la filosofia svolge, tra gli altri, il compito di emancipare dai condizionamenti e dall'accidentalità della natura¹⁸⁵ – «che nel suo essere determinato non mostra alcuna libertà, ma *necessità e accidentalità*»¹⁸⁶ –, la «necessità naturale [...] si presenta non come qualcosa che sia in grado di opporsi, ma che piuttosto dipende dalla assoluta libertà dell'idea»¹⁸⁷. La natura è infatti il prodotto di una deliberazione dell'idea che «nell'assoluta verità di se stessa *si decide a lasciare uscire liberamente da sé* il momento della sua particolarità»¹⁸⁸. La libertà dell'idea assoluta, scrive a questo riguardo Chiereghin, culmina «nell'atto in cui l'idea flette su di sé la propria libertà e così si affranca anche da se stessa. Qui l'idea dà luogo a un mondo “senza soggettività”, il quale, interpretato “secondo l'astratta immediatezza dell'essere”, è l'esteriorità dello spazio e del tempo, da cui prende inizio la considerazione della natura»¹⁸⁹. Nell'esercitare la sua capacità creativa, nel «creare nella libertà»¹⁹⁰, l'idea – che è «il liberissimo»¹⁹¹ – si sacrifica a sobbarcarsi «il peso dell'alienazione più dura»¹⁹², sino ad affrancarsi «da se stessa

¹⁸² Cfr. *Enz.*, § 159 A (p. 157).

¹⁸³ *Enz. 1817*, § 3 A.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ *Ivi*, § 5 A.

¹⁸⁶ *Ivi*, § 193.

¹⁸⁷ BIASUTTI, *Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà*, cit., p. 170.

¹⁸⁸ *Enz. 1817*, § 191.

¹⁸⁹ CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, cit., p. 157. Per le citazioni hegeliane cfr. *WL.II*, p. 573 (p. 957). Sul volgersi dell'idea nella natura cfr. L. ILLETTERATI, *La decisione dell'idea. L'idea assoluta e il suo “passaggio” nella natura in Hegel, “Verifiche”*, XXXIV/3-4, (2005), pp. 239-272.

¹⁹⁰ CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, cit., p. 157.

¹⁹¹ *WL.II*, p. 573 (p. 957).

¹⁹² CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, cit., p. 157.

in quanto libertà»¹⁹³. È l'alienazione, quindi, una delle caratteristiche più proprie della libertà, quella che la definisce al culmine dell'idea assoluta e che si esercita come un gesto autoriflessivo. Ciò che qui preme solo accennare, e che si tenterà di dimostrare e approfondire nell'avanzamento della presente indagine, è che tale alienazione non possa essere pensata esclusivamente in termini autoproduttivi – ovvero come esplicitazione della dinamica di autoproduzione agita dall'idea in quanto libera – poiché verrebbe così ridotta ad una possibile modalità di agire della libertà, resterebbe qualcosa a lei estrinseco. L'alienazione, invece, ha a che vedere con l'essenza stessa della libertà, è la sua connessione costitutiva con un'alterità, il finito, che non può essere inteso solo come momento strumentale a qualcosa d'altro, non può essere solo il punto d'inizio per una sua ricomprensione totalmente autotrasparente. L'alienazione, in altri termini, è da intendersi come un uscire da sé, un esternarsi, che, ritornando a sé, permette all'accidentale, cambiato di segno, di rimanere. L'alienazione, quindi, rimane nella libertà, è una sua componente strutturale, ma, allo stesso tempo, libera un inizio (in questo caso, quello della natura). Parimenti, nel movimento dell'alienazione della libertà il finito e l'accidentale scoprono la loro connessione originaria con l'assoluto.

Se questa è la genesi della natura¹⁹⁴, la relazione tra necessità e libertà non può venire letta come una riproposizione del rapporto tra natura e spirito, «in quanto quel concetto di necessità che appartiene alla natura come tale è qualcosa di derivato rispetto all'idea di necessità da cui Hegel intende partire per spiegare la libertà»¹⁹⁵. La componente di accidentalità che travaglia la causalità della natura in ogni modo permane, non è negata ed è riconducibile ad una privazione del concetto – «nella natura il gioco delle forme non ha soltanto la sua accidentalità slegata, sfrenata, ma ogni forma per sé è priva del concetto di se stessa»¹⁹⁶ –: per questo motivo Hegel parla di «necessità esteriore e non libera»¹⁹⁷. Ma ciò che cambia, rispetto alla considerazione leibniziana, è il venir meno di una

¹⁹³ Ivi, p. 159.

¹⁹⁴ La cui forma, a cagione della libertà che la crea, è, dal punto di vista dell'idea, «assolutamente libera» (cfr. *WL.II*, p. p. 573 (p. 957)).

¹⁹⁵ BIASUTTI, *Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà*, cit., p. 171.

¹⁹⁶ *Enz. 1817*, § 193 A.

¹⁹⁷ Ivi, § 393.

diastasi netta tra una considerazione logica ed una considerazione fisica della necessità, e, rispetto a quella kantiana, l'improponibilità della declinazione del rapporto di necessità e libertà nei termini di natura e libertà (nel senso di sensibile e intelligibile). Entrambi i cambiamenti, radicali, derivano proprio dalla considerazione hegeliana dell'apparire della natura come gesto di alienazione dell'idea e dalla considerazione di tale gesto in chiave sistematica: «il fatto che la trattazione del rapporto tra libertà e necessità cominci nel sistema già all'interno della Scienza della logica significa che tale trattazione si pone ad un livello che è anteriore alla distinzione tra sensibile ed intelligibile e che la determinazione della necessità avviene anch'essa alla luce di una concezione del rapporto causale che prescinde dal riferimento ad una serie secondo il tempo»¹⁹⁸. Sulla fecondità anche in ambito etico di questa peculiare accezione di natura¹⁹⁹ si ritornerà più avanti nel corso del presente lavoro. Ciò che invece preme sottolineare è la nuova topica che l'antinomia moderna tra necessità e libertà assume nell'indagine hegeliana: non un'opzione netta tra le due alternative, ma il riconoscimento – nell'azione reciproca²⁰⁰, intesa sia come concetto sia come momento della *Scienza della logica* – dell'«unità originaria sottesa ai due termini dell'opposizione».²⁰¹

¹⁹⁸ BIASUTTI, *Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà*, cit., pp. 171-172.

¹⁹⁹ Cfr., ad esempio, quanto nota Giorgio Erle: «il significato dell'armonia dei contrari, dell'essere soggetto e della libertà [...] è già presente nella natura, nella misura in cui essa è capace di automovimento. Abbiamo dunque avuto una precisa indicazione morale dalla *Filosofia della Natura*: la finitezza che produce senza tregua dipendenza, ed è così "cattiva infinità", va attribuita alla mancanza di una finalità interna al movimento, all'aver fuori di sé il principio che spinge al moto o all'azione, va attribuita, insomma, all'incapacità di essere soggetto del proprio muoversi. L'istituzione di un sistema relazionale, all'interno del quale ogni soggetto possa svolgere il proprio compito di mediazione, richiede nella natura quel precursore della "responsabilità" che può essere considerata la proprietà di "ruotare intorno a sé", quel movimento di "rotazione assiale" [...] descritto tanto per il pianeta terra che per l'organismo animale. Il limite che inficia la natura consiste tuttavia nel fatto che tale automovimento non è ancora autoriconosciuto; la natura cioè non è ancora "vita che conosce se stessa", le manca la piena coscienza, immanente allo spirito [...]. L'istanza metafisica presente nella realtà, richiede perciò necessariamente di riunire l'ambito teoretico e quello pratico della ricerca filosofica ad un superiore livello, quello che si eleva alla filosofia dello spirito; ma, senza la natura, tutto questo non sarebbe possibile» (G. ERLE, *Libertà e necessità nella natura hegeliana*, "Verifiche", n. 3-4, (2001), p. 258).

²⁰⁰ Come messo in evidenza da Bosio con riferimento alla *Propedeutica filosofica*, la lettura hegeliana della terza antinomia parte dal presupposto che l'eziologia dell'antinomia vada individuata nella «contraddizione intrinseca al rapporto causale in se stesso. [...] L'antinomia comporta cioè un'alternativa: o il ricorso a un termine causale fuori della serie e che dà inizio alla serie stessa, o il regresso infinito. L'appello a un termine primo esige una causa come principio incondizionato, mentre il regresso infinito, pur riconoscendo il carattere contingente, e quindi condizionato, di ogni processo causale, ritorna a porre il problema del compimento della serie. La

È infatti nell'ultima sezione della *Dottrina dell'essenza*, ovvero laddove la logica oggettiva si appresta a passare alla dimensione del concetto nella logica soggettiva, che Hegel si accinge alla formulazione più esplicita della relazione tra libertà e necessità. Tale operazione è in qualche modo obbligata dalla sua particolare concezione di natura – svincolatasi dalla riduzione di cui era stata fatta oggetto dal meccanicismo moderno –, per la quale «la stessa natura è, in sé, libera, dal momento che la sua verità è lo spirito, così come, inversamente, la libertà consapevole non è altro che la natura giunta presso di sé»²⁰². Proprio come nel mondo moderno l'uomo si scopre in quanto libertà, e non solo come dotato di libertà, così la natura è la libertà – sebbene mancante di autoriconoscimento – nel processo della propria particolarizzazione. Ne deriva, ovviamente, una riconsiderazione non solo della necessità, ma dello stesso concetto di libertà e della sua caratura metafisica. Come messo in evidenza da Herbert Marcuse, infatti: «la libertà è per Hegel una categoria ontologica: essa significa essere non un mero oggetto, ma il soggetto dell'esistenza di qualcosa e qualcuno; non soccombere alle condizioni esterne, ma trasformare il dato di fatto nella realizzazione di un'attività. Tale capacità di trasformazione costituisce, secondo Hegel, l'energia della natura e della storia, l'intera struttura di ogni essere»²⁰³. Assumere ciò significa vedere sotto una nuova luce la realtà effettuale

vera natura del principio causale nella sua essenza richiede invece che la causalità sia qualcosa di compiuto (come vuole la tesi dell'antinomia), e che insieme però venga riconosciuto il carattere di azione temporale, e quindi di processo contingente, alla causa stessa (come richiede l'antitesi). Queste condizioni si trovano soddisfatte nell'azione reciproca; nella quale l'effetto è, in un certo modo, causa della sua causa, perché reagisce sulla causa stessa, in quanto ci dà la ragione per cui essa è causa. L'azione reciproca concilia pertanto condizionamento e necessità, sfuggendo alla contraddizione, che consiste nel ricorrere a un principio primo della serie. La conciliazione tra libertà e necessità ci fa intravedere già il superamento della causalità esterna nella finalità, nel processo teleologico, nell'idea come vita» (BOSIO, *Le antinomie kantiane della totalità cosmologica e la loro critica in Hegel*, cit., pp. 93-94). Come si può notare, la soluzione hegeliana dell'antinomia, e per traslazione dell'opposizione tra necessità e libertà, riposa all'interno della dinamica della necessità, tramite una chiarificazione, attraverso il concetto di azione reciproca, dei nessi causali che la intessono. Trasposto sul piano macro, questo permette una riconsiderazione della natura come alienazione libera della libertà.

²⁰¹ BIASUTTI, *Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà*, cit., p. 172.

²⁰² L. CORTELLA, *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, Marietti, Genova-Milano 2011, p. 34.

²⁰³ H. MARCUSE, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, Oxford University Press, New York, 1941; *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della «teoria sociale»*, il Mulino, Bologna 1966, p. 8.

(*Wirklichkeit*), nella sua totalità e nel suo concetto, dal momento che ogni sua determinazione deve essere considerata a partire da una disposizione soggettiva, e non più solamente oggettiva.

La *Wirklichkeit* è dunque l'oggetto dell'ultima sezione della *Dottrina dell'essenza*, ove viene portato a compimento quel movimento di internarsi dell'essere in sé che inaugura la trattazione sull'essenza:

questo andare è il movimento dell'essere stesso. Si mostrò, nell'essere, che per sua natura esso s'interna, e che con questo andare in sé diventa l'essenza. Se dunque l'assoluto fu primariamente determinato come *essere*, è determinato ora come *essenza*. Il conoscere non può in generale rimaner fermo al molteplice *esserci*, ma nemmeno all'*essere*, al *puro essere*; s'insinua immediatamente la riflessione che questo *puro essere*, la *negazione* di ogni finito, presuppone un *internamento* e un moto, che ha purificato l'immediato esserci fino a farlo diventare essere puro²⁰⁴.

L'avanzamento dall'essere – «inteso come immediatezza, come presenza, come ciò-che-è» – verso l'essenza – intesa come la «natura ultima, [lo, *ndr*] stato profondo della realtà»²⁰⁵ – si presenta non come un movimento di traslazione orizzontale, per mezzo del quale ci si sposta da una sfera all'altra come se «fossero l'una *accanto* all'altra o *dopo* l'altra»²⁰⁶, ma come un'*Erinnerung*, ovvero come un internarsi ed un ricordarsi – nota Lucio Cortella²⁰⁷ – da parte dell'unica sfera dell'essere. Si è quindi in presenza di un movimento autoreferenziale che si presenta nella duplice veste di uno sprofondarsi (tramite una traslazione verticale) e di un avanzare (tramite un paradossale passo indietro). L'essenza la si raggiunge solo a partire da questo doppio incedere dell'essere che, grazie a un movimento di retroazione negativa²⁰⁸ dei livelli superiori, toglie la

²⁰⁴ Cfr. *WL.II*, p. 13-14 (p. 433).

²⁰⁵ CORTELLA, *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, cit., p. 34.

²⁰⁶ CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, cit., p. 87.

²⁰⁷ CORTELLA, *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, cit., p. 34.

²⁰⁸ Chiereghin, in *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, cit., p. 86, analizza la *Scienza della logica* in tensione con le teorie dei sistemi complessi. Il risultato è una brillante esposizione della processualità logica e, allo stesso tempo, una chiarificazione e problematizzazione dell'armamentario concettuale delle teorie sistemiche contemporanee.

propria povertà iniziale e raggiunge quel «qualcos'altro» che costituisce la sua «verità»²⁰⁹, ovvero l'essenza:

la povertà iniziale si toglie in un processo che mentre sembra andare verso nuove determinazioni sempre più ricche [...], in realtà dev'essere inteso in modo autoreferenziale, come l'internarsi dell'essere in se stesso, per portare alla luce ciò che esso è nella sua profondità. Si potrebbe dire che l'inizio ha l'apparenza di essere tanto più povero quanto più il processo che da esso si diparte sembra lasciarlo dietro di sé per avventurarsi su terre incognite di tutt'altra natura. Ma è un'apparenza che dilegua non appena l'accento viene posto sulla ricorsività del processo, la quale mantiene aperti i canali per ricomprendere a ogni nuovo livello il "già stato" e per rimodellarlo, mediante la retroazione, come un incessante riferimento dell'essere a se stesso²¹⁰.

Grazie a questo gioco combinatorio di ricorsività e retroazione negativa, il movimento dell'essere mostra sia il mantenersi nella lingua tedesca di una traccia del verbo essere nella parola essenza (*Wesen*) – anche se in riferimento ad un passato fuori dal tempo (*gewesen* è il participio passato di *sein*)²¹¹ – sia la conferma che ogni «andare innanzi è un *tornare addietro* al *fondamento*, all'*originario* ed al *vero*, dal quale quello, con cui si era incominciato, dipende, ed è, infatti, prodotto»²¹² –; «legge» dinamica, quest'ultima, che viene rispettata lungo l'intera impalcatura logica²¹³ e che si cercherà di rintracciare anche all'interno di alcuni snodi problematici dei *Lineamenti di filosofia del diritto*²¹⁴.

La complessa geometria del movimento dell'essere conduce quindi, al termine della dottrina dell'essenza, alla *Wirklichkeit*, alla realtà «che ha sviluppato tutte le sue potenzialità, in quanto cioè è giunta a compimento, manifestandosi completamente»²¹⁵; che «è unità immediatamente divenuta dell'essenza e dell'esistenza o dell'interno e dell'esterno» e che ha quindi esplicitato il suo

²⁰⁹ *WL.II*, p. 13 (p. 433).

²¹⁰ CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, cit., pp. 86-87.

²¹¹ Cfr. *WL.II*, p. 13 (p. 433).

²¹² *WL.I*, p. 70 (p. 56).

²¹³ Cfr. *ivi*.

²¹⁴ Cfr., ad esempio, *GPhR.*, § 256 A (p. 194).

²¹⁵ CORTELLA, *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, cit., p. 35.

essere la traduzione speculativa dell'aristotelica *enérgeia*²¹⁶. In quanto tale, la realtà effettuale va intesa come processualità dinamica, come relazione, come «rapporto assoluto» (per citare il nome dell'ultimo capitolo della sezione). Per questo motivo, anche la libertà e la necessità, che sono innervate nella *Wirklichkeit*, vanno colte alla luce di questa tensione relazionale: «più determinatamente, in quanto radicata nella “Wirklichkeit” concepita come ἐνέργεια, la libertà dovrebbe poter essere pensabile fondamentalmente come l'atto che rivela una realtà, l'energia in cui si manifesta l'essenza di una cosa»²¹⁷. La realtà effettuale, o in atto, è quindi quell'«attività»²¹⁸ in forza della quale si attuano due movimenti convergenti: nel primo, la «possibilità reale»²¹⁹ si realizza nella cosa, nel secondo, la cosa abbandona il suo semplice essere come presupposto e trova la sua esistenza effettiva connettendosi con la possibilità reale – ovvero la propria condizione. In quest'attività la realtà effettuale manifesta non solo se stessa, ma anche quell'“in più” che consiste proprio nel superamento della determinazione della possibilità nella necessità: «quando si hanno *tutte le condizioni*, la cosa deve diventare; e la cosa è essa stessa una delle condizioni; giacché dapprima, come alcunché d'interno, è essa stessa soltanto un presupposto. Questa realtà *svolta*, come l'alternarsi coincidente dell'interno e dell'esterno, l'alternarsi dei loro movimenti opposti, che sono riuniti in un unico movimento, – è la *necessità*»²²⁰. La relazione è schiettamente biunivoca: se l'interno sussiste nella sua pienezza, ovvero ci sono tutte le condizioni, la cosa deve necessariamente «diventare» esterno; parimenti, se l'esterno esiste come realtà in atto, debbono necessariamente darsi le sue condizioni interne. Per questa ragione la necessità è proprio la dinamica della relazione di unione di interno ed esterno che caratterizza l'essenza della *Wirklichkeit*:

²¹⁶ Cfr. *Enz.*, § 142 Z (per la traduzione italiana cfr. *La scienza della logica*, cit., p. 354).

²¹⁷ BIASUTTI, *Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà*, cit., p. 176. Sulla comprensione hegeliana del concetto aristotelico di *energeia*, cfr. A. FERRARIN, *Hegel on Aristotle's Energeia*, “Bulletin of the Hegel Society of Great Britain”, 53, (2006), pp. 69-80.

²¹⁸ *Enz. 1817*, § 96.

²¹⁹ *Ibidem*.

²²⁰ *Enz.*, § 147 (p. 148).

la necessità non è un terzo oltre la realtà in atto, ma si pone piuttosto come quella relazione di identità in virtù della quale la realtà stessa è posta. In questo senso non è che il reale in atto ci sia, e *poi* sopravvenga il necessario; il reale è effettivamente in atto, si manifesta come tale in quanto è questa *necessaria* relazione tra i suoi momenti, la sua condizione di possibilità e la sua realtà effettiva. Il necessario non è esterno, ma è *dentro* il reale in atto, essendo la potenza interna grazie a cui quest'ultimo effettivamente sussiste²²¹.

Nel necessario – che «è perciò nella sua verità la *relazione della necessità*»²²² – si attua quindi il passaggio e l'esaurirsi delle categorie della modalità verso quelle della relazione, che diventa quindi la piena realizzazione dell'essenza. Porre l'attenzione sulla relazionalità del necessario significa considerarlo a partire dalla struttura della relazione, prima ancora che dai poli connessi tramite di essa. Ciò comporta che il necessario, nel momento in cui è confermata la sua cogenza relazionale, non è in contraddizione nemmeno con il suo opposto, ovvero con l'accidentale, ma, paradossalmente, lo fonda: «sotto questo profilo la necessità non toglie, ma piuttosto pone l'accidentale ed è in tal modo base di ogni realtà: il reale in atto, infatti, anche quando rimane in sé un accidentale (cioè un fatto che poteva esserci e c'è stato, ma che poteva anche non accadere) è per sé un necessario (contiene la necessità), in quanto sussiste in virtù della *necessaria relazione* tra la sua condizione (interno) e la sua realtà (esterno)»²²³. È questa pregnanza ed indipendenza della relazionalità a rendere il necessario relazione assoluta e a comportare un approfondimento del concetto di necessità tramite le determinazioni di sostanza, causa e azione reciproca. Ma, prima di affrontare questo passaggio, che comporta un confronto dirimente con lo spinozismo e la sua «confutazione», può essere utile insistere su questa relazione tra necessario e accidentale. Un punto di partenza è offerto dal § 101 dell'*Enciclopedia* di Heidelberg, nella quale si ribadisce che «il concetto della *necessità* è uno dei più difficili della filosofia, dal momento che esso è proprio il

²²¹ BIASUTTI, *Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà*, cit., p. 181.

²²² *Enz. 1817*, § 97.

²²³ BIASUTTI, *Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà*, cit., p. 181.

concetto stesso, ma ancora nella sua exteriorità»²²⁴. Pensare la necessità significa quindi pensare la natura stessa del concetto, sebbene dalla prospettiva della sua exteriorità, in quanto in lei si esprime la dialettica interna del concetto. Ne deriva che se la necessità è ciò che pone – in quanto relazione tra interno ed esterno, tra condizione e realtà – l'accidentale, deve allora essere possibile istituire una connessione diretta tra concetto e accidentale, tra filosofia, necessità e accidentalità. Samonà descrive la topica di questa relazione considerando la filosofia come originariamente necessitata a due compiti. Da un lato, essa è convocata a cogliere la necessità che si cela, ma permane, sotto la «scorza variopinta»²²⁵ dell'accidentalità, dall'altro, essa «è il regno della necessità innanzitutto in quanto è intrinsecamente necessitata, ovvero in quanto è rinviata, essa per prima, a quel potere di legare, che trova in se stessa. La filosofia è sottomessa all'unica necessità che ha il potere di vincolare, cioè quella “interna”, la quale ha la sua essenza non nella costrizione ad altro, ma nel suo potere di includere l'altro e di rimanere semplice nella relazione ad esso»²²⁶. In tale legame all'altro, che deve essere compreso a partire dall'unità e all'interno dell'unità²²⁷, si esplicita il legame necessario tra filosofia e accidentale (inteso come radicale alterità) e viene rispettato il suo diritto all'esistenza oggettiva²²⁸. Il necessario appare quindi, ancora una volta, non come qualcosa che si oppone da fuori al procedere libero della filosofia, ma come una sua dinamica interna, che la necessita a legarsi al suo altro e, parimenti, a scorgere in questo legame non una costrizione limitante, ma sia il proprio compiersi nel «pieno raggiungimento di sé»²²⁹ sia l'istituzione del diritto per l'accidentale all'esistenza e alla libertà.

È all'interno di questa topica che si può leggere, ora, il passaggio ultimo dell'evoluzione della relazione tra libertà e necessità – per come proposto da Hegel nella *Dottrina dell'essenza* – per il quale la libertà diviene la «verità della

²²⁴ *Enz.* 1817, § 101.

²²⁵ *GPhR.*, p. 25 (p. 14).

²²⁶ SAMONÀ, *Libertà e necessità nell'inizio della Scienza della logica. Un confronto tra la prima e la seconda edizione*, “Giornale di Metafisica”, n. 3, (2012), pp. 81-82.

²²⁷ Cfr. *ibidem*.

²²⁸ Cfr. *Enz.*, § 145 Z (per la traduzione italiana cfr. *La scienza della logica*, cit., pp. 357-359).

²²⁹ SAMONÀ, *Libertà e necessità nell'inizio della Scienza della logica. Un confronto tra la prima e la seconda edizione*, “Giornale di Metafisica”, n. 3, (2012), p. 82.

necessità»²³⁰. Il riferimento alla tradizione rispetto al quale l'argomentazione hegeliana si produce è, come si è detto, Spinoza. Come nei confronti di Kant, anche in questo caso si è di fronte ad un accoglimento profondo della posizione dell'interlocutore, atto a mostrare come questa possa veramente arrivare alla propria pienezza ed elevarsi solo innervandosi all'interno del sistema che Hegel, confutando l'avversario, sta costruendo:

la vera confutazione deve penetrare dov'è il nerbo dell'avversario e prender posizione là dove risiede la sua forza; attaccarlo fuor di lui stesso e sostener le proprie ragioni là dov'egli non si trova, non conclude a nulla. L'unica confutazione dello spinozismo può quindi consistere soltanto in ciò che si riconosca anzitutto come essenziale e necessario il suo punto di vista, e che poi in secondo luogo si elevi questo punto di vista *da se stesso* al punto di vista superiore. Il rapporto di sostanzialità, considerato intieramente solo in sé e per se stesso, si trasposta al suo opposto, cioè al *concetto*²³¹.

Elevare la sostanza al concetto, questo il programma di ricerca che Hegel traccia e raggiunge tramite la relazione dell'azione reciproca; ma, solo partendo dall'accettazione della posizione spinozista e della sua radicale equiparazione tra libertà e necessità²³². Il concetto che esprime tale equiparazione è quello di *libera necessitas*, che sintetizza la definizione di libertà quale viene proposta nella definizione numero 7 dell'*Ethica*: «si dice libera quella cosa che esiste per sola necessità della sua natura e che è determinata da sé sola ad agire»²³³. Emerge qui lo statuto ontologico della libertà spinozista e la sua consustanziale connessione sia con la condizione di esistenza necessaria sia con quella peculiare forma di causalità che è la *causa sui*. La sostanza è assoluta perché non dipende da altro che da se stessa e può essere conosciuta solo a partire da se stessa: «si definisce

²³⁰ *Enz.*, § 158 (p. 155).

²³¹ *WL.II*, p. 250 (p. 656).

²³² Per il quale l'antinomia non consiste nella relazione tra libertà e necessità, bensì in quella tra fortuito e necessario. Vedere l'antinomia nella prima coppia, sarebbe infatti qualcosa di «assurdo e ripugnante alla ragione» (B. SPINOZA, *Epistolae*, LVI, in ID., *Opera*, vol. IV, a cura di C. Gebhardt, C. Winter, Heidelberg 1972, p. 259; *Epistolario*, tr. it. A. Droetto, Einaudi, Torino 1974, p. 241).

²³³ B. SPINOZA, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, in ID., *Opera*, cit., vol. II, I, def. 7; *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, tr. it. S. Giametta, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

“causa di sé” ciò la cui essenza implica l’esistenza, ossia, espresso in altri termini, ciò che esiste per la sola necessità della sua natura; ma a sua volta, ciò che esiste per la sola necessità della sua natura è ciò che si dice libero: la causa libera ovvero la causalità della libertà si esprime come *causa sui*»²³⁴. La sostanza unica è quindi imprescindibilmente causalità, «è causa di tutte le cose nello stesso senso in cui è causa di sé»²³⁵. È allo stesso tempo autoposizione e causa immanente: «in ciò consiste il necessario passaggio speculativo dalla sostanza alla causa, il risolversi del rapporto di sostanzialità in quello di causalità»²³⁶, in quanto la mera sostanzialità è «sostanzialità tolta, il semplice posto, l’*effetto*, mentre la sostanza che è per sé è la *causa (Ursache)*»²³⁷. La causa a questo livello diviene la “cosa-originaria”, ovvero una causa che rimane nella cosa che produce come sua origine: «in quanto causa di sé, la sostanza trova il proprio prodotto (l’effetto), cui è legata per la potenza della necessità, non come un essere o una posizione estranea a sé, “ma come l’essere suo proprio, la sua propria posizione” e questo ritrovare sé nel proprio altro è [...] l’essenza della libertà»²³⁸. La confutazione della sostanza spinoziana e la sua elevazione al concetto passa quindi dal riconoscimento di una reciprocità tra causa ed effetto che permette di mettere in luce l’astrattezza della distinzione tra *natura naturans* (la sostanza in quanto causa) e *natura naturata* (la sostanza in quanto effetto). La sostanza si libera dall’unilateralità in forza della quale viene concepita o come causa o come effetto e diviene la relazione tra causa ed effetto per la quale «la causa è immediatamente l’effetto e l’effetto immediatamente la causa»²³⁹. Nei termini di Hegel, tale forma di relazionalità si esprime nella relazione reciproca (*Wechselwirkung*):

l’azione reciproca si presenta come una causalità mutua di *sostanze presupposte* e che si *condizionano*. Ciascuna è di fronte all’altra *in pari tempo* una *sostanza attiva* e una *sostanza passiva*. In quanto entrambe sono

²³⁴ BIASUTTI, *Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà*, cit., p. 189.

²³⁵ *Ibidem*.

²³⁶ CORTELLA, *L’etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, cit., p. 36.

²³⁷ *WL.II*, p. 222 (p. 630).

²³⁸ CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, cit., p. 62. Per la citazione hegeliana cfr. *Enz.*, § 159 A (p. 144).

²³⁹ CORTELLA, *L’etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, cit., p. 36.

così tanto passive quanto attive, si è già tolta ogni loro differenza; è una parvenza completamente trasparente, esse sono sostanze solo in questo, che sono l'identità dell'attivo e del passivo. [...] L'*azione reciproca* non è quindi altro che la causalità stessa; non solo la causa ha un effetto, ma nell'effetto sta *come causa* in relazione con se stessa²⁴⁰.

Hegel sembra qui sottolineare la centralità dell'elemento dell'azione, del *Wirken*, che, in quanto relazione, permette di uscire dalla mera concatenazione di causa-effetto – nell'azione reciproca «il progresso all'infinito di cause ed effetti è tolto in modo vero, in quanto il procedere rettilineo da cause ad effetti e da effetti a cause è *invertito e ripiegato* in sé»²⁴¹ – proprio perché fondamento stesso dei due momenti di causa ed effetto, che fuori dal rapporto di reciprocità non sussisterebbero, «ma si realizzano come tali, cioè come causa e come effetto, solo in quanto sono in relazione reciproca tra loro; la relazione li pone in atto come momenti ed essi stessi sono una relazione: ciascuno di essi infatti è causa e effetto insieme»²⁴².

Tale assoluta relazionalità, nella quale si è trasfigurata la sostanza, per raggiungere nella sua pienezza il passaggio al concetto – «così la causalità è tornata al *suo assoluto concetto*, e in pari tempo è giunta al *concetto* stesso»²⁴³ – deve ora compiere una torsione autoriflessiva, in forza della quale la relazione si possa pensare come «*trasparente e consaputa*»²⁴⁴. Proprio come lo spirito, per essere pienamente libero, deve sapersi come tale, allo stesso modo – seppur su un piano non più storicamente e spazialmente determinato, ma in una prospettiva logico-speculativa – la sostanza, per liberarsi al concetto, deve sapersi come azione reciproca. Solo in questa autotrasparenza, sottolinea Cortella, la sostanza si rivela «*concetto (Begriff)*, cioè *soggetto*»²⁴⁵:

²⁴⁰ *WL.II*, p. 238 (pp. 643-644).

²⁴¹ *Enz.* 1817, § 103 A.

²⁴² BIASUTTI, *Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà*, cit., p. 186.

²⁴³ *WL.II*, p. 238 (p. 644).

²⁴⁴ CORTELLA, *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, cit., p. 36.

²⁴⁵ Ivi, p. 37. In un tale processo di autoriflessione si situa, secondo l'autore, la risoluzione hegeliana della «sostanzialità ontologica in un puro movimento logico» (ivi, p. 36), al quale corrisponderebbe una considerazione strutturalmente autoriflessiva della logica stessa: «la verità della logica non è l'esposizione delle strutture concettuali ideali, ma è la riflessività di queste strutture su se stesse. È in virtù di questa riflessività che esse si autopongono e dunque si

Nel *concetto* si è quindi aperto il regno della *libertà*. Il concetto è il libero, perché *l'identità in sé e per sé*, che costituisce la necessità della sostanza, è in pari tempo come tolta, ossia è come *esser posto*, e questo *esser posto*, come riferentesi a se stesso, è appunto quell'identità. L'oscurità reciproca delle sostanze che stanno nel rapporto causale è scomparsa, poiché l'originarietà del loro sussister per sé è trapassata in *esser posto*, e si è perciò fatta *chiarezza* trasparente a se stessa. La cosa *originaria* è questo, in quanto non è che la *causa di se stessa*, e questo è la *sostanza liberata fino ad esser concetto*²⁴⁶.

La necessità che caratterizzava la sostanza, che agiva esclusivamente come «*interna*», ora è diventata «*identità manifestata, ossia posta*»: in questo consiste il suo passaggio alla «*libertà, che è l'identità del concetto*»²⁴⁷. Questo è il risultato dell'attività dell'azione reciproca che, mediante la propria autoriflessione, produce una totalità strutturata come:

l'unità di *entrambe le sostanze* e dell'azione reciproca, però in modo ch'esse appartengono ormai alla libertà, in quanto non hanno più la loro identità come un che di cieco, vale a dire d'*interno*, ma hanno essenzialmente la determinazione di essere come *parvenza* o come momenti di riflessione, per cui ciascuna è insieme immediatamente fusa col suo altro o col suo *esser posto*, e ciascuna contiene *in se stessa* il suo *esser posto*, epperò nel suo altro è posta come soltanto identica con sé²⁴⁸.

Ecco qui confermata la logica interna della libertà per come si delinea nella genesi del concetto, essa è infatti «l'incontrarsi di sé con *se stesso* nell'altro – la *liberazione*»²⁴⁹. Parimenti, la necessità non è tolta in quanto tale, ma

manifestano come assolute. La vera specificità della *Logica* hegeliana non è tanto quella di costituire l'esposizione della struttura logica ultima del reale [...] quanto quella di far riflettere questa struttura in sé e nel radicare su questa riflessività la condizione della sua assolutezza. Il vero significato della nozione hegeliana di *concetto* è la sua autoriflessività» (ivi, p. 37 n. 6). Da una tale impostazione e dalla connessione strutturale tra libertà e concetto ne discende che la *Logica* «non è semplicemente il cammino necessario che compiono le determinazioni logiche, ma, poiché il suo fondamento è la libertà che riflette su se stessa, la *Logica si manifesta come il sistema categoriale della libertà*» (ivi, p. 38).

²⁴⁶ *WL.II*, p. 251, (p. 657).

²⁴⁷ *Ibidem* (p. 656).

²⁴⁸ *Ibidem*.

²⁴⁹ *Enz.*, § 159 A (p. 157).

permane²⁵⁰. Anzi, viene riconfermata ad un livello più alto, in quanto è ricondotta – tramite «la consaputa autoriflessione del concetto»²⁵¹ nella quale si attua il «*pensar* la necessità»²⁵² – alla libertà. Questo è il significato ultimo dell'impegnativa affermazione del § 158 dell'*Enciclopedia* secondo la quale la libertà è la «*verità della necessità*», e che viene riformulata, con maggiore estensione, nella *Scienza della logica*:

Il movimento dialettico della sostanza attraverso la causalità e l'azione reciproca è quindi l'immediata *genesì* del *concetto*, per la quale viene esplicitato il suo *divenire*. Ma il suo *divenire* ha, come dappertutto il divenire, il significato di esser la riflessione di quello che passa nel suo *fondamento*, e che quello che sulle prime sembra un *altro* in cui il primo è passato, costituisca la *verità* di questo. Così il concetto è la *verità* della sostanza, e poiché la determinata guisa di relazione della sostanza è la *necessità*, la *libertà* si mostra come la *verità della necessità* e come la *guisa di relazione del concetto*²⁵³.

La «confutazione» dello spinozismo è così compiuta e la relazione tra libertà e necessità ha assunto i tratti della consustanzialità reciproca. Il tutto nella sezione conclusiva della *Dottrina dell'essenza*. Ma proprio nell'*Anmerkung* al § 159 dell'*Enciclopedia*, ovvero quello che chiude la sezione sull'essenza, il richiamo al fatto che si debba «*pensar* la necessità» – dopo che questa è stata oggetto di un intero capitolo – può forse essere considerato come una spia del fatto che il cammino verso una piena comprensione di tale relazione debba proseguire; per andare a cogliere, in una continua tensione tra logica del concetto e spirito oggettivo, la «potenza della necessità e la libertà *reale*»²⁵⁴. Questo, in

²⁵⁰ La liberazione infatti non è la «fuga dell'astrazione, ma consiste nel trovare nell'altro reale, con cui il reale è legato per la potenza della necessità, sé, – non come l'altrui essere, l'altrui posizione, – ma come l'essere suo proprio, la sua propria posizione» (*ibidem*).

²⁵¹ CORTELLA, *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, cit., p. 38.

²⁵² *Enz.*, § 159 A (p. 157).

²⁵³ *WL.II*, p. 246, (p. 652). Cfr. anche ivi, pp. 248-249 (p. 654), ove viene rimarcato: «questa infinita riflessione in se stesso, che cioè l'essere in sé e per sé è solo perciò ch'esso è un esser posto, è il *compimento della sostanza*. Se non che questo compimento non è più la *sostanza* stessa, sibbene un che di più alto, vale a dire il *concetto*, il *soggetto*. Il passaggio del rapporto di sostanzialità avviene per la sua propria necessità immanente e non è altro che la manifestazione di lei stessa, la manifestazione che il concetto è la sua verità e che la libertà è la verità della necessità».

²⁵⁴ *Enz.*, § 159 A (p. 157).

estrema sintesi, il programma di ricerca che caratterizzerà l'evolversi del presente lavoro.

Capitolo II

L'Entwicklung della libertà. Logica e figure di un processo di sviluppo

Le difficoltà insite nel cogliere la specificità della libertà nel suo farsi mondo oggettivo rimandano ad una ulteriore – e duplice – problematica di natura sistematica. Problematica che, per Hegel, deve essere affrontata all'interno di un orizzonte interpretativo che trova nel ricorso alla sistematicità non solamente una possibile opzione metodologica, ma la scelta necessaria per definire la relazione di coesistenza tra diritto¹ e libertà². La questione può venire così tratteggiata: se da un lato, i *Lineamenti di filosofia del diritto* si aprono con un richiamo all'inesaustività e parzialità della propria esposizione dell'idea del diritto – la «scienza filosofica del diritto ha per oggetto l'idea del diritto, il concetto del diritto e la realizzazione di esso»³, è «una parte della filosofia» che «ha un punto di partenza determinato, il quale è il risultato e la verità di quel che precede e che costituisce la cosiddetta dimostrazione del medesimo» e che assume come «dato»⁴ e proveniente dal di fuori del proprio campo di indagine il concetto del diritto, ne presuppone la deduzione come il portato di un divenire dialettico che la precede –, segnandone così la trattazione in connessione costitutiva con la sfera dello spirito soggettivo⁵; dall'altro, è il concetto di diritto stesso che, per poter

¹ Sulla nozione hegeliana di diritto, sulla sua inconciliabilità con l'uso odierno del termine e la sua irriducibilità alla dimensione positiva cfr. le brevi ma chiare indicazioni in H.F. FULDA, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Beck, München 2003, pp. 197-200.

² Cfr. A. NUZZO, *La «verità» del concetto di libertà secondo Hegel: «Dasein» e idea della libertà nell'eticità*, in G. DUSO-G. RAMETTA (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, Franco Angeli, Milano 2000, p. 147.

³ *GPhR.*, § 1 (p. 19).

⁴ *Ivi*, § 2 (p. 19).

⁵ Parimenti, l'opera si conclude con il passaggio alla dimensione dello spirito assoluto non come un salto quantico verso una più alta sfera, bensì come qualcosa – ferme restando le difficoltà di una tale evoluzione (che necessiteranno di essere affrontate nel prosieguo del presente lavoro) – di già appartenente all'*Entwicklung* della libertà e in grado quindi di retroagire sugli stadi precedenti di tale sviluppo.

attuare la logica e la fenomenologia⁶ del proprio sviluppo, necessita di essere messo in connessione con le «condizioni sistematiche»⁷ in grado di individuare «sia il “terreno” (*Boden*) sul quale può avere luogo la [sua, *ndr*] realizzazione» sia «il “punto di partenza” (*Ausgangspunkt*) di tale processo»⁸.

Affrontando il primo corno del problema pare chiaro che, esclusa la possibilità ed utilità della formalizzazione di una definizione del diritto nell'ambito della filosofia speculativa⁹, la dimostrazione e la deduzione del concetto di diritto debba essere rintracciata all'interno della filosofia dello spirito soggettivo:

Questo concetto non è dunque comprensibile senza tale presupposto. Esso non concerne né una forma di civiltà comprensibile puramente da se stessa, né semplicemente la forma della ragione stessa, applicata ai rapporti di esseri razionali a cose e fatti di altri persone. Esso non è comprensibile né dimostrabile in quanto razionale senza riferimento alla *natura dell'uomo*¹⁰.

È quindi quello dell'antropologia¹¹, nota Ludwig Siep, l'ambito – nel quale si cade il passaggio dalla filosofia della natura a quella dello spirito – da

⁶ Per la caratterizzazione dei *Lineamenti di filosofia del diritto* come fenomenologia della libertà, cfr. i classici K.H. ILTING, *Zur Dialektik in der «Rechtsphilosophie»*, “Hegel-Jahrbuch”, 1975, pp. 38-44 e M. RIEDEL, *Natur und Freiheit in Hegels “Rechtsphilosophie”*, “Hegel-Studien”, Beiheft XI, Bonn 1974, pp. 365-381; *Natura e libertà nella “Filosofia del diritto” di Hegel*, tr. it. C. Cesa, in C. CESA (a cura di), *Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari 1979, p. 35-56.

⁷ NUZZO, *La «verità» del concetto di libertà secondo Hegel: «Dasein» e idea della libertà nell'eticità*, cit., p. 147.

⁸ *Ibidem*. Per le citazioni hegeliane cfr. *GPhR.*, § 4 (p. 27).

⁹ Cfr. *GPhR.*, § 2 A (pp. 19-20): «Secondo il metodo formale, non-filosofico, viene in primo luogo cercata e domandata la *definizione*, per lo meno a cagione della forma scientifica esterna. [...] Ma la deduzione della definizione vien forse tratta dall'etimologia, specialmente dal fatto ch'essa viene astratta dai casi particolari e allora vien posto a fondamento il sentimento e la rappresentazione degli uomini. L'esattezza della definizione vien posta nella concordanza con le rappresentazioni sussistenti. Con questo metodo vien messo da parte ciò che soltanto è scientificamente essenziale: riguardo al contenuto, la *necessità della cosa* in sé e per se stessa (qui del diritto), ma riguardo alla forma, la natura del concetto».

¹⁰ L. SIEP, *La filosofia politica di Hegel*, “Verifiche”, n. 3-4, (1991), pp. 221-222.

¹¹ Sulla sezione dello spirito soggettivo relativa all'antropologia, cfr. R. WIEHL, *Das psychische System der Empfindung in Hegels Anthropologie*, in D. HENRICH (a cura di), *Hegels philosophische Psychologie*, “Hegel-Studien”, Beiheft XIX, Bonn 1979, pp. 81-139 e R. WIEHL, *Seele und Bewußtsein. Zum Zusammenhang von Hegels Anthropologie und Phänomenologie des Geistes*, in U. GUZZONI-B. RANG-L. SIEP (a cura di), *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*, Meiner, Hamburg 1976, pp. 424-451.

cui muovere per andare a cogliere sia una critica alla concezione meccanicistica del diritto naturale di Hobbes¹² sia la delineazione di una teoria «psicosomatica»¹³ in grado di interrogare la natura dell'uomo in quanto realtà originariamente spirituale. Nello specifico, seguendo e commentando Siep, si possono enucleare in questo ambito d'indagine le tre seguenti tesi:

a) L'origine biologica dell'uomo non comporta deterministicamente la sua propensione a fondare ordini politici (statali) che si innalzino al di sopra delle comunità di riproduzione, comunità rette sul duplice impulso del singolo «a raggiungere in un altro individuo del suo genere il suo sentimento di sé stesso, ad integrarsi mediante l'unione con l'altro, e, per la via di questa mediazione, congiungere il genere con sé e recarlo ad esistenza»¹⁴; a enucleare la propria specie tramite la lotta e la «morte violenta», «abbassando gli altri al grado di natura inorganica»¹⁵. Bensì, «la necessità della formazione di Stati, e a maggior ragione di uno Stato di diritto, risulta solo dalla considerazione delle strutture della storia della coscienza»¹⁶.

b) Nonostante ciò, l'architettura istituzionale dello stato non costituisce un pericolo di matrice innaturale rispetto alla natura dell'uomo, non barra la sua predisposizione naturale a divenire un «essere civile»¹⁷. In Hegel non è quindi presente un conflitto originario tra natura e civiltà. Il processo di creazione del sistema del diritto come «seconda natura»¹⁸ può essere quindi inteso come il risultato ultimo di un progressivo processo di spiritualizzazione e oggettivazione dell'antropologia hegeliana, o meglio, del fatto che «l'uomo è per natura un essere civile, addirittura che le sue prestazioni fisiche e in parte persino certi caratteri (l'andatura eretta) sono formati mediante un processo di coltivazione» già

¹² Sulla critica hegeliana alla concezione hobbesiana dello stato di natura, cfr. inoltre L. SIEP, *Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften*, "Hegel-Studien", Bd. 9, (1974), pp. 155-207.

¹³ SIEP, *La filosofia politica di Hegel*, p. 222.

¹⁴ *Enz.*, § 369 (p. 363).

¹⁵ *Ivi*, § 368 (p. 360).

¹⁶ SIEP, *La filosofia politica di Hegel*, cit., p. 224.

¹⁷ *Ivi*, p. 223.

¹⁸ *GPhR.*, § 4 (p. 27). Sul concetto di «seconda natura» cfr. C. CESA, *La "seconda natura" tra Kant e Hegel*, in D. GIOVANNONZI-M. VENEZIANI (a cura di), *Natura*, L.S. Olschki, Firenze 2008, pp. 485-502.

operante all'interno delle determinazioni organiche. Tale processo, che culmina nella costituzione di una comunità civile, è quindi il compimento di una natura – spiritualmente – incompiuta: «deve rendere consapevole la vita, l'ordinamento e la volontà di una comunità e farne oggetto della volontà individuale, di una comunità in cui gli individui si possono sviluppare come tali»¹⁹. Sviluppo che anticipa già a questo livello la dinamica tra interiorità ed exteriorità che struttura la relazione tra libertà e necessità: nell'evoluzione verso la comunità civile la natura organica non soccombe infatti ad una necessità esterna di ordine culturale, non è mossa da una forza eterodeterminante, bensì, «il corpo umano deve essere inteso come processo di autocoltivazione o, con espressione hegeliana, di spiritualizzazione»²⁰. Esiste quindi una necessità interna²¹ che comporta il legame – necessario e costitutivo – con una exteriorità (un'alterità) che deve, a sua volta, divenire interiorità – pur mantenendo la sua valenza oggettiva – e, con ciò, determinarsi come nuovo motore di questa tensione alla relazione (nello specifico, la comunità civile, percepibile come esterna e condizionante, diviene l'oggetto della volontà del singolo, diviene la sua necessità interna). Nella gestione sempre più consapevole di questa relazione costitutiva si gioca lo spazio della libertà, che rintraccia qui le sue radici al livello dell'antropologia:

Il processo di sviluppo del corpo umano non è semplicemente un “processo di maturazione”, ma un “impossessarsi” psichico del corpo e un modellarlo, un impossessarsi e modellare il cui risultato “normale” rappresenta parimenti una liberazione dell'anima: la vita psichica diviene coscienza, quando il corpo è divenuto strumento abituale della percezione di sé e del mondo, del movimento e dell'aver a che fare con oggetti e strumenti. Questa liberazione, che distingue corpi e anime, è però al tempo stesso una prima “rottura” tra l'uomo e la sua naturalità, una rottura che si acuisce nello sviluppo della coscienza. Il compimento della natura nella cultura, dell'appartenenza al genere nella statalità non è per Hegel un processo armonico, ma richiede spaccature, negazioni e emancipazioni dall'essere naturale dell'uomo²².

¹⁹ SIEP, *La filosofia politica di Hegel*, cit., p. 225.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Necessità che costituisce il *proprium* dello spirito, che lo caratterizza sin dalla sua genesi come «Io che è Noi, e Noi che è Io» *PhG.*, p. 145 (vol. I, p. 152).

²² SIEP, *La filosofia politica di Hegel*, cit., p. 226. Per una trattazione del problema della relazione tra anima e corpo cfr. M. WOLFF, *Eine Skizze zur Auflösung des Leib-Seele-Problems*.

Emerge da questo percorso conflittuale, a spaccature, la cifra polemica della libertà, da questa espresso proprio a partire dall'atto di differenziazione nei confronti della omogeneità della natura: «la natura è semplice, non contrapposta a qualcosa d'altro. La libertà, invece, appena si manifesta, lo è in senso polemico, ha degli opposti, e il primo è proprio la natura»²³.

c) In ogni modo, la successione di tali rotture non comporta una sterilizzazione della naturalità dell'uomo, ma la porta al suo vero compimento, in quanto solo all'interno della «comunità politica la natura umana perviene al suo diritto»²⁴. Partendo dalla prima frattura tra l'anima e la naturalità della propria corporalità²⁵, attraverso la quale emerge l'autocoscienza, e proseguendo poi nelle diastasi e tensioni che travagliano l'evoluzione della coscienza (per come sono articolate nella sezione della *Fenomenologia*²⁶), si giunge così alla «rottura con l'autoconservazione naturale e con la privata affermazione di sé: l'autocoscienza si stacca dall'automantenimento e pone [...] la sua comprensione di sé al di sopra della sua vita [...]. Si dà indipendenza dalla *physis* e dalla coscienza altrui solo nella libertà non esclusiva da ogni scopo naturale»²⁷. È a questa altezza che tra le autocoscienze – liberatesi «in forza della negazione della [propria, *ndr*] immediatezza o appetito» e frutto di un «sapere affermativo di sé stesso in un

Analytischer Kommentar zu § 389 der Enzyklopädie (1830), in F. HESPE-B. TUSCHLING (a cura di), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*, Fromman/Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, pp. 188-249.

²³ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie. 1818-1831*, a cura di K.H. Ilting, Fromman-Holzboog, Stuttgart 1973-1974, Band IV, p. 79 (d'ora in avanti reso con l'abbreviazione *VR.*, seguita dal numero del volume e dalla pagina).

²⁴ SIEP, *La filosofia politica di Hegel*, cit., p. 223.

²⁵ Cfr. *Enz.*, § 410 (p. 413): «nell'abitudine, come attitudine o *abilità*, l'essere astratto dell'anima [...] dev'essere fatto valere nella corporalità in quanto scopo soggettivo [...]. Di fronte a siffatta determinazione interna dell'anima soggettiva, la corporalità è determinata come essere *immediato* ed *esterno*, e come *barriera*; – è, in modo più determinato, il dividersi dell'anima, come semplice essere per sé, in sé stessa, contro la sua prima naturalità ed immediatezza».

²⁶ Per un'analisi della *Fenomenologia* e del suo valore sistematico all'interno dell'*Enciclopedia*, cfr. U. CLAESGES, *Zum Problem der enzyklopädischen Phänomenologien*, in L. ELEY (a cura di), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes*, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990, pp. 185-202. Per un confronto critico con il kantismo, cfr. G. SCHMIDT, *Die Zweite "Phänomenologie des Geistes" als philosophiehistorische Kritik*, in ELEY (a cura di), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes*, cit., pp. 155-172.

²⁷ SIEP, *La filosofia politica di Hegel*, cit., p. 227.

altro sé stesso»²⁸ – si apre lo spazio per l’insorgere della «reciprocità»: l’«oggettività reale» dell’individuo si esprime quindi in un riconoscimento²⁹ biunivoco, grazie al quale «esso si sa riconosciuto nell’altro individuo libero, e sa ciò in quanto riconosce l’altro e lo sa libero»³⁰. Il tema del riconoscimento, nel momento in cui si esprime nella reciprocità dell’agire oggettivo, è quindi il tramite verso la prima «coscienza del diritto»³¹. Il passaggio che resta da compiere, per ottenere la pienezza del concetto di diritto, è quello di considerarlo non solamente come oggetto della coscienza, bensì come «una forma della volontà razionale e libera»³².

L’introduzione della volontà libera³³, che Hegel articola nelle sfere dello spirito pratico e dello spirito libero della sezione della *Psicologia*³⁴, consente ora di passare al secondo corno della questione sistematica sollevata in apertura. La trattazione della volontà – che raggiunge il suo apice nella «volontà realmente libera», ovvero nell’«unità dello spirito teoretico e del pratico»³⁵ – si modella secondo lo schema tracciato dall’antropologia: come un processo di scioglimento, mediato da dinamiche di relativizzazione e strumentalizzazione, che porta la volontà all’indipendenza «da appetiti, sentimenti, impulsi, affetti e dalle altre

²⁸ *Enz.*, § 436 (p. 428).

²⁹ Per una trattazione di questo concetto, cfr. L. SIEP, *Zur Dialektik der Anerkennung bei Hegel*, in “Hegel Jahrbuch 1975”, Köln 1976, pp. 366-373 e ID., *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Alber, Freiburg-München 1979.

³⁰ *Enz.*, § 436 (p. 428).

³¹ SIEP, *La filosofia politica di Hegel*, cit., p. 227.

³² *Ibidem*.

³³ Per una trattazione del concetto di volontà libera nell’orizzonte dell’intera filosofia dello spirito hegeliana, cfr. E. CAFAGNA, *Libertà del volere e concetto di persona nella filosofia dello spirito di Hegel*, “Etica & Politica”, XIV/2, (2012), pp. 68-102.

³⁴ Sull’evoluzione della posizione hegeliana nelle tre edizioni dell’*Enciclopedia*, cfr. A. PEPERZAK, *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar zur enzyklopädischen Darstellung der menschlichen Freiheit und ihrer objektiven Verwirklichung*, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, pp. 17-106. Per la trattazione, durante il periodo francofortese e jenese, del concetto di volontà in relazione alla libertà, cfr. L. SIEP, *Der Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegels in Jena*, in ID., *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992, pp. 159-171 e G. DUSO, *Freiheit, politisches Handeln und Repräsentation beim jungen Hegel*, in H.F. FULDA-R.P. HORSTMANN, *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Klett-Cotta, Stuttgart 1991, pp. 242-278.

³⁵ *Enz.*, § 481 (p. 472). Traduzione leggermente modificata. Per un’analisi dell’unità di spirito teoretico e spirito pratico in relazione alla concezione hegeliana della libertà cfr. S. HOULGATE, *The Unity of Theoretical and Practical Spirit in Hegel’s Concept of Freedom*, “Review of Metaphysics”, n. 48, (1995), pp. 859-881.

forme di quella facoltà che fino a Kant e a Fichte è detta “facoltà di desiderare inferiore”, in quanto le integra in un processo di autodeterminazione»³⁶. Non le cancella quindi, ma ne dispone e le eleva al livello dell’autoconoscenza; la volontà realmente libera è quindi:

*volere libero, che è per sé come volere libero; dacché il formalismo, l'accidentalità e la limitatezza di quello, che era finora il contenuto pratico, si sono superati. Con la soppressione della mediazione che vi è contenuta, il volere libero è l'individualità immediata, posta mediante sé stessa; la quale però altresì si è purificata facendosi determinazione universale, la libertà stessa. Questa determinazione universale il volere l'ha soltanto come suo oggetto e scopo; e, poiché esso si pensa e sa questo suo concetto, è volere come intelligenza libera*³⁷.

L’accesso alla sfera del diritto si può quindi compiere: nella volontà libera lo spirito «si sa libero e si vuole come suo oggetto»³⁸, l’unione di spirito teoretico e spirito pratico si manifesta come una conversione della volontà nell’attitudine pratica (*Verhalten*) del pensiero stesso: pensiero e volontà non vanno intese come due distinte facoltà, bensì «la volontà è un modo particolare del pensiero; è il pensiero come traduce sé nell’esserci, come impulso a darsi esserci»³⁹. Una traduzione, quest’ultima, della perifrasi che segna il passaggio alla filosofia dello spirito oggettivo, ovvero il luogo nel quale l’elemento razionale (il concetto)

³⁶ SIEP, *La filosofia politica di Hegel*, cit., p. 229.

³⁷ *Enz.*, § 481 (pp. 472-473).

³⁸ *Ivi*, § 482 (p. 473).

³⁹ *VR.*, IV p. 102. Medesima espressione si trova anche in *GPhR.*, § 4 Z (p. 284), ove si aggiunge: «L’elemento teoretico è essenzialmente contenuto nell’elemento pratico: ciò va contro la concezione per cui i due sono separati l’uno dall’altro, poiché non si può avere volontà senza intelligenza. Al contrario, la volontà tiene entro di sé l’elemento teoretico: la volontà si determina; questa determinazione è dapprima un che di interno: ciò che io voglio, io lo pongo di fronte a me, è oggetto per me. L’animale agisce per istinto, viene spinto da un che di interno, ed è così anche pratico, ma esso non ha volontà, perché non si rappresenta ciò che desidera. Ma altrettanto poco, senza volontà si può comportarci teoreticamente o pensare, poiché, mentre noi pensiamo, siamo appunto attivi. Il contenuto del pensato riceve sì la forma dell’essente, ma questo essente è un che di mediato, di posto dalla nostra attività. Queste distinzioni sono pertanto inseparabili: esse sono una e medesima cosa, e in ogni attività, tanto del pensare quanto del volere, si trovano entrambi i momenti» (*ivi*, pp. 284-285). Per un’analisi di tale posizione hegeliana, cfr. C. KUCHEMAN, *Abstract and Concrete Freedom. Hegelian Perspectives on Economic Justice*, “The Owl of Minerva”, XV, n. 1, (1983), p. 28 e E. DÜSING, *Zum Verhältnis von Intelligenz und Wille bei Fichte und Hegel*, in HESPE-TUSCHLING (a cura di), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, cit., pp. 126 sgg.

acquista il proprio contenuto reale (e appare così come idea) grazie alla mediazione della volontà: «L'idea appare così soltanto nel volere; il quale è finito, ma è l'*attività* di svolgere l'idea e di porne il contenuto, che si svolge, come esistenza (esistenza dell'idea, e quindi *realtà*): – è lo *spirito oggettivo*»⁴⁰. La trattazione del diritto inizia così alla fine di una processualità nella quale Hegel ha esposto, lungo il susseguirsi dei momenti dello spirito soggettivo, una sorta di «storia sistematica dell'autocoscienza»⁴¹, nella quale, da una parte, sono state sviluppate «le facoltà e [le, *ndr*] operazioni dello spirito umano in una sequenza sistematica e ideale-genetica, sulla base di un concetto guida dell'autocoscienza»⁴², dall'altra, si è dimostrato come il «contenuto, rappresentato oggettivamente – o meglio, noematicamente – da tali operazioni, si arricchisca gradualmente di determinazioni dell'autocoscienza, finché l'autocoscienza rappresentata nel contenuto noematico, o come oggetto, corrisponda all'autocoscienza operativa, spontaneamente rappresentante»⁴³. Risulta quindi chiaro come la maturazione dell'oggettività dello spirito che caratterizza la *Filosofia del diritto* derivi proprio da questa storia dell'autocoscienza, nella quale è costitutiva e già operante una tensione alla dimensione noematica. Solamente a partire da questa consapevolezza sistematica è possibile comprendere la novità speculativa della concezione hegeliana del diritto, il suo delinearsi come l'esposizione scientifica dell'idea del diritto, ovvero del processo che porta all'unione del suo concetto e della sua realizzazione. Una tale consapevolezza sistematica deve essere ora declinata in termini spaziali, per poter così rispondere alle domande che venivano poste nell'apertura del presente capitolo: quale è il substrato (*Boden*) sul quale si attua la realizzazione del concetto di diritto e quale ne è l'ingresso, il punto di accesso e partenza (*Ausgangspunkt*).

⁴⁰ *Enz.*, § 482 (p. 473).

⁴¹ K. DÜSING, *Le determinazioni della volontà libera e la libertà del concetto*, in G. DUSO-G. RAMETTA (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, Franco Angeli, Milano 2000, p. 134. Per una trattazione del concetto di storia sistematica dell'autocoscienza all'interno del programma idealistico, cfr. L. LUGARINI, *Die «vernünftige Betrachtungsweise» des Geistes in der Hegelschen Psychologie*, in HENRICH (a cura di), *Hegels philosophische Psychologie*, cit., pp. 141-158.

⁴² DÜSING, *Le determinazioni della volontà libera e la libertà del concetto*, cit., p. 134.

⁴³ *Ivi*, pp. 134-135.

Angelica Nuzzo suggerisce di cogliere nell'idea di *Boden* non solamente il campo d'esistenza del diritto, ma anche la matrice attiva della sua realizzazione, in quanto quest'ultimo si «radica nella materialità terrena del “mondo” e già solo per questo rimanda alla necessità del movimento del suo farsi reale»⁴⁴. Tale mondo è però un mondo peculiare, prodotto e innervato dall'azione dello spirito: «il terreno del diritto è in genere l'elemento *spirituale* [...] e il sistema del diritto è il regno della libertà realizzata, il mondo dello spirito prodotto movendo dallo spirito stesso, come una seconda natura»⁴⁵. Questa indicazione, posta nel § 4 dell'introduzione alle *Grundlinien*, acquista il suo reale peso argomentativo solo se messa in relazione con il § 151 della medesima opera:

Ma nella semplice *identità* con la realtà degli individui l'*ethos* appare, inteso come l'universale modo di agire dei medesimi – come *costume*, – la *consuetudine* dell'*ethos* come una *seconda natura*, che è posta in luogo della prima volontà meramente naturale, e che è anima pervasiva, significato e realtà del loro esserci, lo *spirito* vivente e sussistente come un mondo, lo spirito la cui sostanza è in tal modo per la prima volta come spirito⁴⁶.

Lo spirito, che viene presentato come il *Boden* del processo di realizzazione del diritto nell'*incipit* della trattazione, raggiunge la sua piena e matura sostanza solo molto più avanti, nell'alveo dell'eticità. I due paragrafi risultano allora come le polarità in tensione di due percorsi paralleli: l'evoluzione del diritto – nel § 152 è scritto: «la *sostanzialità etica* è pervenuta in questo modo al suo *diritto* e questo alla sua *validità*»⁴⁷ – è innestata su quello dello spirito – «lo spirito la cui sostanza è in tal modo per la prima volta come spirito». Il concetto di spirito invocato nel § 4 assume quindi un valore incoativo, muove dall'interno lo sviluppo del diritto e, così facendo, produce se stesso come mondo. Il ripetersi delle medesime espressioni tra i due paragrafi – «seconda natura», «mondo» – è conferma del fatto che lo spirito «sarà allora una verità da conquistarsi e non un

⁴⁴ NUZZO, *La «verità» del concetto di libertà secondo Hegel: «Dasein» e idea della libertà nell'eticità*, cit., p. 148.

⁴⁵ *GPhR.*, § 4 (p. 27).

⁴⁶ *Ivi*, § 151 (p. 137).

⁴⁷ *Ivi*, § 152 (p. 137).

semplice presupposto da assumersi come dato»⁴⁸. Il fatto che l'eticità sia la sfera nella quale per la prima volta lo spirito è «come spirito» viene ribadito da Hegel ripetutamente, sia nella *Notiz* – «la coscienza morale, la riflessione, la moralità non sono spirito, così come non lo è la torbida innocenza (*stumpfe Unschuld*)»⁴⁹ – sia nello *Zusatz* al § 151 – «al modo che la natura ha le sue leggi, al modo che l'animale, gli alberi, il sole adempiono la loro legge, così il costume (*die Sitte*) è ciò che appartiene allo spirito della libertà. Quel che ancora non sono il diritto e la morale, lo è il costume, cioè spirito»⁵⁰. Ciò non significa che nell'eticità si esaurisca l'evoluzione dello spirito. Anzi, sottolineare questa sua consustanziale processualità anticipa e in qualche modo giustifica lo sfociare necessario della *Filosofia del diritto*, e quindi dello sviluppo della libertà, nella sfera dello spirito assoluto.

La connessione dinamica tra diritto-libertà-spirito può quindi essere così formulata: «il sistema del diritto, ovvero il “mondo” dello spirito, è il prodursi del regno della “libertà realizzata”. Il movimento proprio della filosofia del diritto – la *Verwirklichung* del concetto del diritto – si dimostra allora come la *realizzazione della libertà*»⁵¹. Nella triangolazione tra questi tre elementi risiede la specificità della concezione hegeliana del diritto e si conferma la sua relazione di rottura – seppur immanente – con la naturalità dell'uomo, rottura che si risolve nella spiritualizzazione di quest'ultima e nell'edificazione della «seconda natura»:

Il principio del diritto non si trova nella natura, e comunque non in quella esterna, e neanche, del resto, nella natura soggettiva dell'uomo, la cui volontà, infatti, è determinata naturalmente, è cioè la sfera dei bisogni, delle passioni e degli affetti. La sfera del diritto è la sfera della libertà, nella quale, dato che la libertà si estrinseca e si dà esistenza, entra sì la natura, ma non come in un che di autonomo⁵².

⁴⁸ NUZZO, *La «verità» del concetto di libertà secondo Hegel: «Dasein» e idea della libertà nell'eticità*, cit., p. 148.

⁴⁹ *GPhR.*, § 151 N (d'ora in avanti, con la lettera N di seguito al numero del paragrafo di qualsiasi opera hegeliana si fa riferimento alla *Notiz*).

⁵⁰ *Ivi*, § 151 Z (pp. 330-331).

⁵¹ NUZZO, *La «verità» del concetto di libertà secondo Hegel: «Dasein» e idea della libertà nell'eticità*, cit., p. 148.

⁵² *VR.*, I, § 3, p. 239.

La natura, quindi, continua a rimanere nella successione di estrinsecazioni prodotte dalla libertà, ma non vi gioca un ruolo autonomo e cogente, non ha facoltà di generare un diritto che sia in grado di governare tali estrinsecazioni – ovvero le determinazioni del diritto astratto, della moralità e dell’eticità. Ciò ha un valore dirimente per quanto riguarda la possibilità di pensare la necessità sempre in connessione con la libertà, anche quando appare totalmente estrinseca ed eterodeterminante: «la necessità, per esempio, che viene attribuita all’esistere dello stato rispetto a quello dell’individuo, non significa affatto, secondo Hegel, che per l’individuo dover vivere nello stato sia una legge di natura. La necessità dello stato si basa semmai sulla legge che la libertà dà a se stessa»⁵³. È la libertà che, dandosi esistenza, si produce come diritto e, così facendo, si estrinseca anche come necessità, riarticolarlo in questo modo la topica della sua relazione con quest’ultima al di fuori dall’orizzonte di qualsiasi «monismo naturalistico»⁵⁴:

L’occasione di questo § è il nome “diritto naturale”. La riunificazione di libertà e necessità è prodotta non dalla natura, ma dalla libertà. Le cose naturali restano così come sono, e non si sono liberate dalla legge per mettersi loro stesse a farsi leggi. Lo spirito, invece, si strappa dalla natura, e genera da sé la sua natura, le sue leggi. La natura non è dunque il terreno del diritto⁵⁵.

1. *Le Grundbestimmungen della volontà libera.*

Se diritto-spirito-libertà sono i vertici della relazione triadica che, muovendosi, produce il sistema del diritto come seconda natura, il soggetto che inaugura tale movimento e ne costituisce l’*Ausgangspunkt* è la «volontà [...]»

⁵³ RIEDEL, *Natura e libertà nella “Filosofia del diritto” di Hegel*, cit., p. 50.

⁵⁴ A. BERGÉS, *Der freie Wille als Rechtsprinzip. Untersuchungen zur Grundlegung des Rechts bei Hobbes und Hegel*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2012, p. 62.

⁵⁵ *VR.*, I, § 3 N, p. 239. Nell’*Enciclopedia*, nel secondo paragrafo della sezione dello spirito oggettivo, Hegel specifica: «la libertà, che si è configurata come realtà di un mondo, riceve la forma della necessità» (*Enz.*, § 484 (p. 475)).

libera»⁵⁶, ovvero non la semplice volontà soggettiva, ma la volontà che in chiusura della sezione sullo spirito soggettivo «è stata già purificata da ogni contingente determinatezza naturale»⁵⁷. Tale volontà è, più precisamente, «unità del volere razionale col volere singolo, – il quale è l'elemento immediato e peculiare dell'attuazione del primo»⁵⁸. L'individuo, quindi, non viene assorbito e sciolto dal movimento dello spirito; conserva una propria consistenza, ma assurge al ruolo di punto di partenza della teoria del diritto non più come mera singolarità «nella sua naturalità, ma come ente razionale»⁵⁹. Il diritto viene dunque inteso da Hegel, in opposizione a Kant, non come una limitazione⁶⁰, ma come l'esistenza stessa della volontà libera; nel diritto la libertà costituisce la «sostanza» e la «determinazione»⁶¹ reali della volontà, «non è un semplice attributo della “volontà”, [...] non qualcosa che essa *abbia*, ma ciò che essa è»⁶². La possibilità di una tale prospettiva necessita di un chiarimento dirimente dei concetti di “volontà” e “razionale”, senza il quale Hegel rischierebbe di costruire una teoria del diritto nella quale la soggettività verrebbe soffocata dall'azione incessante

⁵⁶ *GPhR.*, § 4 (p. 27). Cfr. anche *VR.*, III, p. 213, ove il concetto di volontà libera è definito come il «principio e l'inizio della Scienza del diritto».

⁵⁷ RIEDEL, *Natura e libertà nella “Filosofia del diritto” di Hegel*, cit., p. 48.

⁵⁸ *Enz.*, § 485 (pp. 474-475).

⁵⁹ RIEDEL, *Natura e libertà nella “Filosofia del diritto” di Hegel*, cit., p. 48. Su questo punto, sottolinea Emanuele Cafagna: «Se è vero infatti che le critiche hegeliane alla tradizione moderna di diritto naturale hanno il loro punto qualificante nella confutazione che all'individuo umano e alle sue prerogative possa riconoscersi una priorità fondativa, proprio un testo come l'*Introduzione* dei *Lineamenti* dimostra, con una densità concettuale che non ha paragoni nella precedente produzione hegeliana, che tali critiche non comportano affatto il misconoscimento di una centralità da riconoscere all'individuo. Anche per Hegel il carattere differenziale di una libertà che voglia dislocarsi in epoca *moderna*, e di una scienza filosofica del diritto su essa fondata, sta tutta nel ruolo inedito e irreversibile rispetto ad essa assunta dal singolo con i suoi bisogni, impulsi, inclinazioni. Ma a differenza di qualsiasi altro approccio recente alla filosofia del diritto, il fatto che l'individuo, perché libero, abbia diritto alla loro soddisfazione, è derivato da una nozione di libertà del volere che non è ricavata da una considerazione dell'agire del singolo e del suo rapporto coscienziale col mondo» (E. CAFAGNA, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei “Lineamenti di filosofia del diritto” di Hegel*, Il Mulino, Bologna 1998, pp. 22-23).

⁶⁰ Cfr. *GPhR.*, § 29 A (p. 42).

⁶¹ *Ivi*, § 4 (p. 27).

⁶² V. GIACCHÉ, *Note sui significati di ‘libertà’ nei Lineamenti di filosofia del diritto di Hegel*, “Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia”, Serie III, Vol. XX, (1990), p. 575. Il fatto che Hegel opti per una non rigida ed escludente demarcazione dei referenti semantici dei termini «*Wille*», «*freier Wille*» e «*Freiheit*» è messo in luce sia da U. STEINVORTH, *Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit*, WBG, Darmstadt 1987, p. 207 sia da A. PEPPERZAK, *Zur Hegelschen Ethik*, in D. HENRICH-R.P. HORSTMANN (a cura di), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und Ihre Logik*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1982, p. 108.

dello spirito. La volontà che inaugura e fonda il diritto non può essere intesa, al pari della teoria di Rousseau⁶³, come «l'individuo *particolare*, come volontà del singolo nel suo peculiare arbitrio», bensì «come essente in sé e per sé, razionale, [...] vero spirito»⁶⁴, pena il pervertire completamente il significato, il ruolo e la posizione del «razionale» e, quindi, dello spirito. L'accettazione della posizione rousseauiana avrebbe come conseguenza certa lo scadimento del razionale a «universale esterno, formale»⁶⁵; lo priverebbe della sua capacità di assumere il ruolo di punto di partenza per lo sviluppo della libertà; lo ridurrebbe anzi a suo limite⁶⁶ contrapposto ed esteriore. Una tale prospettiva, «specialmente diffusa dopo Rousseau»⁶⁷, comporterebbe infine il rischio di strutturare la relazione tra

⁶³ Teoria sulla quale Hegel ritorna in apertura della sezione sullo stato, ove il diritto raggiunge la propria universalità concreta: «Rousseau ha avuto il merito di aver stabilito come principio dello stato un principio, cioè la *volontà*, che non soltanto secondo la sua forma (come per es. l'impulso di socialità, l'autorità divina), sibbene secondo il contenuto è *pensiero*, e invero è il *pensare stesso*. Però giacché egli prese la volontà soltanto nella forma determinata della volontà *singola* (come dipoi anche Fichte) e la volontà universale non come il razionale in sé e per sé della volontà, sibbene soltanto come ciò che è *comune*, che verrebbe fuori da questa volontà singola *come* da volontà *cosciente*; il risultato è che l'unione degli individui nello stato diviene un *contratto*, il quale ha quindi per base il loro arbitrio, la loro opinione e il loro espresso consenso, dato a piacimento, e seguono le ulteriori conseguenze meramente intellettualistiche, distruggenti il divino essente in sé e per sé e l'assoluta autorità e maestà di esso» (GPhR., § 258 A (p. 196)). Sulla polemica di Hegel nei confronti del contrattualismo, a partire dalla critica del suo fondamento soggettivistico ed intellettualistico, cfr. la lucida analisi di Massimiliano Tomba: «Le moderne dottrine contrattualistiche, che assumono la libertà dell'individuo come fondamento, producono [...] il massimo di illibertà, riducendo lo Stato a mero momento coattivo e la libertà a qualcosa che deve essere limitato. In gioco non è un diverso concetto di libertà, ma piuttosto un suo aspetto che, sviluppato unilateralmente da quelle dottrine del contratto sociale, ha esiti necessariamente aporetici. In questa aporia consiste il loro momento di verità, ma come verità della loro falsità e spinta al superamento (*Aufhebung*) di quel modo di intendere la libertà. In questo senso la *Verfassung* hegeliana va intesa non come la costruzione politica che deve rendere effettuale la libertà, ma piuttosto come conseguenza, prodotto dell'idea di libertà. Come la sua verità» (M. TOMBA, *Hegel: pensare la pluralità*, in G.M. CHIODI-G. MARINI-R. GATTI (a cura di), *La filosofia politica di Hegel*, Franco Angeli, Milano 2003, p. 109). Sulla comprensione hegeliana generale delle posizioni di Rousseau, cfr. P. MÉTHAIS, *Contrat et volonté générale selon Hegel et Rousseau*, in J. D'HONDT (a cura di), *Hegel et le siècle des Lumières*, PUF, Paris 1974, pp. 101-148; T. PETERSEN, *Subjektivität und Politik. Hegels «Grundlinien der Philosophie des Rechts» als Reformulierung des «Contract Social» Rousseaus*, Hain, Berlin 1992; F. MÜLLER, *Der Denksatz der Staatsphilosophie bei Rousseau und Hegel*, "Der Staat", n. 10, (1971), pp. 215-227; P. FRANCO, *Hegel's Philosophy of Freedom*, Yale University Press, New Haven 1999, pp. 9-32 e F. NEUHOUSER, *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2000, pp. 57-81, 166-169, 200-202.

⁶⁴ GPhR., § 29 A (p. 42). Su questo dirimente passaggio hegeliano, cfr. F. ROSENZWEIG, *Hegel e lo Stato*, tr. it. R. Bodei, Il Mulino, Bologna 1976, pp. 338-339.

⁶⁵ GPhR., § 29 A (p. 42).

⁶⁶ Cfr. *ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*.

necessità e libertà in termini oppositivi e, quindi, condizionanti nei confronti del mondo prodotto dalla libertà: se il razionale è esterno al suo farsi reale, al suo farsi mondo oggettivo, ciò significa che lo necessita in modo eterodeterminante; significa che il razionale è altro dalla libertà realizzata, perdendosi così la cifra caratteristica della concezione hegeliana della necessità che, si è visto nel precedente capitolo, trova nella libertà la propria verità. Parimenti, «l'universalità del volere, la sua compiuta razionalità, non si raggiunge quando quest'ultima si impone sulla sensibilità, intesa come ciò che è "esterno" alla razionalità. Un'effettiva universalità si ha invece quando il volere "toglie" la sua particolarità riconoscendola come un'opposizione che è interna a se stessa»⁶⁸. Con le parole di Hegel:

Ogni autocoscienza sa sé come Universale – come la possibilità di astrarre da ogni cosa determinata –, come Particolare con un determinato oggetto, contenuto, fine. Ambedue questi momenti sono tuttavia soltanto astrazioni; il concreto e vero (ed ogni vero è concreto) è l'universalità, la quale ha per opposto il particolare, il quale però grazie alla sua riflessione entro di sé è agguagliato con l'universale⁶⁹.

Il soggetto di questa «riflessione entro di sé» non va individuato nell'autocoscienza singolare, bensì nel suo «riapparire»⁷⁰, al termine della *Fenomenologia* dell'*Enciclopedia*, come «autocoscienza universale»⁷¹, come «concetto, che si sa nella sua oggettività come soggettività identica con sé e perciò universale»⁷². Ancora una volta, un universale che non comporta il fatto che «gli individui umani come tali smettano di muoversi per i propri interessi, e di agire, nella loro singolarità, secondo la loro "autocoscienza naturale"»⁷³, bensì che – in quanto autocoscienza universale e sovraindividuale costruita tramite rapporti di riconoscimento e nessi di reciprocità più stringenti delle determinazioni naturali

⁶⁸ CAFAGNA, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel*, cit., p. 23.

⁶⁹ *GPhR.*, § 7 A (p. 30).

⁷⁰ *Enz.*, § 436 A (p. 428).

⁷¹ *Ivi*, § 436 (p. 428).

⁷² *Ivi*, § 436 A (p. 428).

⁷³ CAFAGNA, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel*, cit., p. 24.

– «smette di definirsi nell’“opposizione” alla particolarità del volere»⁷⁴. Di converso, la particolarità – strutturata come la sfera dei bisogni e degli interessi mossi da finalità singolari – «non è “il negativo” di un volere universale che astrattamente prescinda da tali fini, ma diviene ciò che a sua volta nega questa “prima negatività”»⁷⁵ astratta; manifestando così la peculiarità tutta hegeliana di un movimento prodotto da una negatività che nega se stessa: «apprendere la *negatività* immanente nell’universale o identico, come nell’*Io*, era il passo ulteriore, che la filosofia speculativa aveva da compiere; – un bisogno, del quale non hanno alcun sentore coloro che non apprendono il *dualismo* di *infinità* e *finità* neppure nell’immanenza e astrazione, come Fichte»⁷⁶.

Il «pensiero speculativo»⁷⁷, esorta Hegel, deve quindi intessere una relazione costitutiva tra volontà libera e libertà: «la libertà costituisce il “concetto” della volontà», l’esplicazione del quale si concretizza nella «“realizzazione” della libertà ovvero il movimento attraverso cui la libertà – inizialmente astratta – si fa “libertà sostanziale” e perciò etica»⁷⁸. In altri termini, il diritto è l’«esserci della *volontà libera*», «la libertà, come idea»⁷⁹, per questo «il vero oggetto tematico della *Filosofia del diritto* è la libertà, in quanto la volontà si dimostra effettivamente libera realizzandosi e producendosi nel mondo dello spirito»⁸⁰.

L’*Introduzione*⁸¹ dei *Lineamenti di filosofia del diritto* è il luogo sistematico ove Hegel svolge la trattazione, tripartita, delle determinazioni

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *GPhR.*, § 6 A (p. 30). Per il valore che tale doppia negazione assume nella *Scienza della logica*, cfr. D. HENRICH, *Hegels Grundoperation. Eine Einleitung in die «Wissenschaft der Logik»*, in U. GUZZONI-B. RANG-L. SIEP (a cura di), *Der Idealismus und seine Gegenwart*, Meiner, Hamburg 1976, pp. 208-230 e ID., *Formen der Negation in Hegels Logik*, in R.P. HORSTAMANN (a cura di), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1978, pp. 213-227.

⁷⁷ *GPhR.*, § 29 A (p. 42).

⁷⁸ NUZZO, *La «verità» del concetto di libertà secondo Hegel: «Dasein» e idea della libertà nell’eticità*, cit., p. 148. Per l’espressione «libertà sostanziale», cfr. *GPhR.*, § 149 (p. 136).

⁷⁹ *GPhR.*, § 29 (p. 42).

⁸⁰ NUZZO, *La «verità» del concetto di libertà secondo Hegel: «Dasein» e idea della libertà nell’eticità*, cit., p. 149.

⁸¹ Sul ruolo e il significato sistematico incarnato dalle introduzioni delle opere hegeliane, cfr. H.F. FULDA, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1965, pp. 175 sgg. Per un’accurata e specifica analisi dell’*Introduzione* dei *Lineamenti* cfr. invece PEPERZAK, *Zur Hegelschen Ethik*, cit., pp. 103-131 e R. PIPPIN, *Hegel, Freedom, The Will*.

fondamentali della volontà libera⁸². La prima determinazione è caratterizzata dall'«elemento della *pura indeterminatezza* o della pura riflessione dell'io dentro di sé, nella quale è dissolta ogni limitazione, ogni contenuto immediatamente sussistente ad opera della natura, dei bisogni, desideri e impulsi, o dato e determinato ad opera di checchessia; l'infinità, priva di termini, dell'*assoluta astrazione* o *universalità*, il puro *pensare se stesso*»⁸³. Confluisce qui la natura negativa della volontà libera – e, quindi, della libertà stessa –, la sua tendenza a porsi come «indipendente da ogni determinatezza contenutistica»⁸⁴, pena la limitazione della sua universalità ad opera di un contenuto esterno. Donde, la cifra di assoluta astrattezza che caratterizza questa prima forma di determinazione della volontà libera: «il dominio dell'universale sul particolare è qui radicale, nel senso che comporta la negazione di ogni particolarità»⁸⁵. Una tale universalità astratta, definita come «assoluta possibilità di saper astrarre da ogni determinazione nella quale io mi trovi, o che io abbia posto in me, la fuga da ogni contenuto come da un termine», è la «libertà *negativa* ovvero la libertà dell'intelletto»; ancora, «è la

The Philosophy of Right §§ 1-33, in G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Klassiker Auslegen*, Band 9, a cura di L. Siep, Akademie Verlag, Berlin 1997, pp. 31-53.

⁸² Particolare attenzione verrà qui posta alla struttura formale del concetto di volontà libera, per come viene esibita da Hegel nei §§ 5-7. Sulla centralità logico-dialettica di questi paragrafi – nei quali le determinazioni dell'universale, del particolare e dell'individuale, nonché le loro connessioni, si «lasciano in ultima istanza comprendere solo in dialogo con la *Scienza della logica* di Hegel» (H.C. SCHMIDT AM BUSCH, *Anerkennung als Prinzip der kritischen Theorie*, W. De Gruyter, Berlin-Boston 2011, p. 156) – cfr. K. VIEWEG, *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Wilhelm Fink, München 2012, pp. 57-67; PEPERZAK, *Zur Hegelschen Ethik*, cit., pp. 108-110; H. SCHNÄDELBACH, *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, in ID. (a cura di), *Hegels Philosophie. Kommentare zu den Hauptwerken*, Bd. 2, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000, pp. 180-182; M. HANISCH, *Dialektische Logik und politische Argument. Untersuchungen zu den methodischen Grundlagen der Hegelschen Staatsphilosophie*, Forum Academicum, Meisenheim 1981, pp. 65-72; M. WESTPHAL, *Hegel's Theory of the Concept*, in W.E. STEINKRAUS-K.L. SCHMITZ (a cura di), *Art and Logic in Hegel's Philosophy*, Humanities Press-Harvester Press, New Jersey-Sussex 1980, pp. 104-109; D. ROSENFELD, *Politique et liberté. Structure logique de la Philosophie du droit de Hegel*, Aubier, Paris 1984, pp. 42-46; D. MOELLENDORF, *A Reconstruction of Hegel's Account of Freedom of the Will*, "The Owl of Minerva", I, (1992), pp.15-17; D. KNOWELS, *Hegel and the Philosophy of Right*, Routledge, London-New York 2002, pp. 30-33; H. BROD, *Hegel's Philosophy of Politics. Idealism, Identity and Modernity*, Westview Press, Boulder-San Francisco-Oxford 1992, pp. 35-36 e P. SOUAL, *Le sens de l'état. Commentaire des "Principes de la philosophie du droit" de Hegel*, Vrin, Paris 2006, pp. 40-48.

⁸³ *GPhR.*, § 5 (p. 28).

⁸⁴ DÜSING, *Le determinazioni della volontà libera e la libertà del concetto*, cit., p. 135.

⁸⁵ L. CORTELLA, *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, Marietti, Genova-Milano 2011, p. 44.

libertà del vuoto»⁸⁶. Ricorrono qui termini e costrutti che rimandano alla genesi del concetto di spirito nell'*Enciclopedia*, per la quale:

l'essenza dello spirito è quindi, formalmente, la *libertà*, la negatività assoluta nel concetto come identità con sé. [...] lo spirito *può* astrarre da ogni cosa esteriore, e perfino dalla sua propria esteriorità, dalla sua esistenza: può sopportare la negazione della sua immediatezza individuale, il *dolore* infinito; può cioè mantenersi affermativo in questa negatività ed essere identico per sé. Questa possibilità è in sé la sua universalità astratta e per sé⁸⁷.

All'affermazione di un'identità assoluta – identità che si conferma in forza del fatto che lo spirito non può negare la sua libera attività di negazione, rimane «identico per sé», nonostante il dolore: «se l'attività negativa produce dolore (proprio perché rivolta anche contro le sue stesse manifestazioni, contro il suo stesso porsi come *esistente*), quel dolore può essere sopportato, non è tale da distruggere l'attività di negazione»⁸⁸ – corrisponde quindi la negazione parimenti assoluta di qualsiasi determinazione, persino della propria «immediatezza individuale». In una tale libertà agisce una forma di necessità che si autoesclude da qualsiasi relazione con l'oggettività, con l'alterità; una libertà che si vuole libera in quanto assolutamente monadica e unilaterale. Così agendo, è una libertà

⁸⁶ *GPhR.*, § 5 A (p. 28). Sulla categoria di libertà negativa, cfr. C. TAYLOR, *What's Wrong with Negative Liberty*, in ID., *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers II*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 211-229.

⁸⁷ *Enz.*, § 382 (p. 374).

⁸⁸ CORTELLA, *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, cit., p. 40. Cortella sottolinea come la relazione tra dolore e libertà assuma una simile topica anche nella conclusione dello scritto jenesse *Fede e sapere*, dove la morte di Dio diviene la «rappresentazione religiosa di una verità speculativa: la necessità che l'assoluto neghi la sua stessa esistenza finita, passi attraverso il dolore e la morte, proprio per poter affermare la sua libertà. Quel Dio che viene condotto a morte è però il Dio sensibile, la libertà come esistenza concreta e determinata: questa realtà non può resistere al processo di negazione. Gesù deve essere condotto a morte. Quella vicenda rappresenta in modo storico la verità concettuale della natura negativa della libertà. Ma questa vicenda narra il carattere non definitivo della morte. La negazione non è assoluta. La libertà, come Gesù in croce, è in grado di sopportare quel dolore e di mantenere la propria identità nel momento dell'estremo abbandono» (ivi, p. 41). Per questo motivo, conclude Hegel, la morte di Dio «è un mero momento dell'Idea assoluta, ma anche niente più che momento» (G.W.F. HEGEL, *Glauben und Wissen*, in ID., *Jenaer kritische Schriften*, in *Gesammelte Werke*, Band 4, a cura di H. Buchner-O. Pöggeler, Meiner, Hamburg 1968, p. 414; *Fede e sapere*, in *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano, p. 252) in quanto «da questa durezza [...] la suprema totalità in tutta la serietà e dal suo più riposto fondamento, abbracciando tutto contemporaneamente, e nella più serena libertà della sua figura, può e deve risuscitare» (*ibidem* (p. 253)).

che si condanna alla pura formalità, all'assoluta astrattezza poiché – nonostante possa sopportare la negazione della propria esteriorità – non può reggere il peso della relazione con un contenuto oggettivo. L'illimitatezza si torce in una limitazione, icasticamente restituita dall'espressione «libertà dell'intelletto», la manchevolezza della quale sta nel fatto che l'intelletto «innalza una determinazione unilaterale all'unica e suprema»⁸⁹. Hegel offre due esemplificazioni storiche dell'azione di tale universalità astratta: sul piano teoretico «diviene nella religione il fanatismo della pura contemplazione indù»⁹⁰, secondo la quale «viene ritenuto bene supremo persistere meramente nel sapere della propria semplice identità con sé, permanere in questo vuoto spazio della propria interiorità [...] e rinunciare ad ogni attività della vita, ad ogni fine, ad ogni rappresentazione»⁹¹; su quello pratico politico «vi rientra, ad esempio, il periodo del Terrore della Rivoluzione francese»⁹², nel quale ogni distinzione dei talenti, dell'autorità doveva venir soppressa. Questo periodo fu [...] una inconciliabile avversione di fronte ad ogni particolare; poiché il fanatismo vuole un che di astratto [...] pertanto anche il popolo nella rivoluzione ha distrutto di nuovo le istituzioni che esso aveva create, perché ogni istituzione è contraria all'astratta autocoscienza dell'uguaglianza»⁹³. Al dolore infinito che la libertà negativa riesce comunque a sopportare – in quanto non intacca fino alla radice la propria autoidentità, anzi, la fonda – corrisponde invece, sul piano dell'oggettività, la distruzione cieca delle determinazioni:

Soltanto distruggendo qualcosa, questa volontà negativa ha il sentimento dell'esserci suo; essa si figura certo di volere una qualche situazione positiva, [...] ma essa di fatto non vuole la realtà positiva della medesima, poiché questa realtà arreca subito un qualche ordinamento, una particolarizzazione così di organizzazioni, come di individui; ma la particolarizzazione e oggettiva determinazione è quello dal cui

⁸⁹ *GPhR.*, § 5 Z (p. 285).

⁹⁰ *Ivi*, § 5 (p. 28).

⁹¹ *Ivi*, § 5 Z (p. 285).

⁹² Sulla comprensione hegeliana della Rivoluzione francese cfr. il classico studio di J. RITTER, *Hegel und die französische Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1965; *Hegel e la rivoluzione francese*, tr. it. A. Carcagni, Guida, Napoli 1977.

⁹³ *GPhR.*, § 5 Z (pp. 285-286).

annientamento vien fuori a questa libertà negativa la sua autocoscienza. Così ciò ch'essa si figura di volere può certo esser per sé soltanto una rappresentazione astratta, e la realizzazione della medesima soltanto la furia del distruggere⁹⁴.

È nella dinamica della doppia negazione che Hegel individua la tensione in grado di muovere verso la seconda determinazione della volontà libera; quest'ultima, infatti, si presenta parimenti come «negatività», ma in grado di «togliere la prima negatività astratta»⁹⁵. Ciò è dettato dal fatto che la volontà sperimenta la propria libertà non solo nell'astratta illimitatezza del puro riferimento a sé, ma anche volendo «qualcosa di contenutisticamente determinato»⁹⁶:

L'Io è parimenti il trapassare dalla indeterminatezza indifferenziata alla *differenziazione, determinare* e porre una determinatezza intesa come un contenuto e oggetto; – sia poi questo contenuto come dato dalla natura o generato movendo dal concetto dello spirito. Grazie a questo porre se stesso come un *determinato* l'Io entra nell'*esserci* in genere – il momento assoluto della *finità* o *particolarizzazione* dell'Io⁹⁷.

L'universalità astratta del primo momento si sviluppa quindi a particolarità finita. Ciò non comporta, tuttavia, una contrapposizione tra universale e particolare, bensì «come in generale il particolare nell'universale, così per tal motivo questo secondo momento è già contenuto nel primo ed è soltanto un *porre* ciò che il primo è già *in sé*»⁹⁸. L'universale astratto «poiché esso è l'astrazione da ogni determinatezza, è esso stesso non *senza* la determinatezza; ed essere come un che di astratto, di unilaterale, costituisce la sua determinatezza, manchevolezza e finità»⁹⁹. Il particolare infatti, seguendo la logica speculativa delle determinazioni

⁹⁴ Ivi, § 5 A (p. 28).

⁹⁵ Ivi, § 6 A (p. 29).

⁹⁶ DÜSING, *Le determinazioni della volontà libera e la libertà del concetto*, cit., p. 136.

⁹⁷ *GPhR.*, § 6 (p. 29).

⁹⁸ Ivi, § 6 A (p. 29).

⁹⁹ *Ibidem.*

del concetto¹⁰⁰, non solo non viene «sussunto sotto l'universale»¹⁰¹, ma vi appartiene originariamente come sua «negatività immanente»¹⁰²:

non appena infatti l'universale indeterminato viene concepito come pensiero determinato e distinto da qualcos'altro, che esso non è, questa negazione gli viene ascritta come negatività immanente ad esso; ma l'universale, a cui tale negatività è immanente, è il particolare. Questa immanenza della negatività non capita all'universale dall'esterno, quando esso viene pensato; come determinazione del concetto che si pensa, piuttosto, esso produce da se stesso questa negatività e con ciò questa autoparticularizzazione¹⁰³.

Accanto a questa fondamentale notazione logica, per la quale il particolare si scopre in seno all'universale, se ne affianca una di natura oggettiva: nell'autoparticularizzazione della volontà libera agisce infatti una nuova accezione di libertà: la libertà positiva, ovvero quella che, per Kant, esprime «l'autonomia, ossia la proprietà della volontà di essere legge a se stessa»¹⁰⁴, di determinarsi in contenuti particolari e, quindi, finiti. Tale finitezza, però, non si limita ad esprimere la natura ontologica degli oggetti prodotti dall'attività della volontà, ma retroagisce dal particolare alla libertà, che quindi coglie le determinazioni da lei poste come sue limitazioni, percependosi così come finita. È, questa, una nuova disposizione della topica tra infinito e finito, tra universale e particolare, che non si esprime semplicemente nel volere, ma nella puntualità del volere qualcosa:

¹⁰⁰ Grazie alla quale Hegel supera la concezione fichtiana di una contrapposizione esterna tra universale e particolare. Per una considerazione della dottrina hegeliana delle determinazioni del concetto cfr. G.R.G. MURE, *A Study of Hegel's Logic*, Clarendon Press, Oxford 1967, pp. 157 sgg.; V. HÖSLE, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Meiner, Hamburg 1987, vol. I, pp. 231 sgg. e K. DÜSING, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, "Hegel-Studien". Beiheft XV, Bonn 1995, pp. 228-252.

¹⁰¹ DÜSING, *Le determinazioni della volontà libera e la libertà del concetto*, cit., p. 136.

¹⁰² *GPhR.*, § 6 A (p. 30). Più per esteso: l'universale «poiché esso è l'astrazione da ogni determinatezza, è esso stesso non senza la determinatezza; ed essere come un che di astratto, di unilaterale, costituisce la sua determinatezza, manchevolezza e finità» (*ibidem*).

¹⁰³ DÜSING, *Le determinazioni della volontà libera e la libertà del concetto*, cit., p. 137.

¹⁰⁴ I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hartknoch, Riga 1785; *Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. it. F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 127.

Io non voglio semplicemente, bensì voglio *qualcosa*. Una volontà, la quale, al modo che è analizzato nel precedente paragrafo, vuole soltanto l'astrattamente universale, non vuole *nulla*, e pertanto non è volontà. Il particolare, che la volontà vuole, è una limitazione, poiché la volontà deve, per essere volontà, limitarsi in genere. Che la volontà voglia *qualcosa*, è il termine, la negazione. La particolarizzazione è in tal modo ciò che di regola viene denominato finità¹⁰⁵.

Se la considerazione logica rintraccia la finitezza come costitutiva dell'universalità astratta, in quanto tale indeterminatezza è da leggersi già come «determinatezza, manchevolezza e finità», una considerazione pratica rintraccia invece l'origine della finitezza come prodotto di un atto di volizione libero. Come qualcosa, quindi, che, seppur originato dalla libertà, le si pone di fronte come un altro da sé e che viene percepito, per questo, come «termine» limitante. Seppur strutturata secondo una morfologia differente da quella che caratterizzava la prima determinazione della volontà libera – che era caratterizzata da un'assenza totale di legame con l'alterità delle determinazioni, da una «solitudine»¹⁰⁶ della volontà –, anche qui agisce una forma di necessità puramente condizionante che, nonostante istituisca una relazione tra libertà e contenuti oggettivi, li tiene fissi in una mutua esteriorità, in un'ulteriore unilateralità: «la libertà sembra, alla fine, incapace di uscire da questa aporia che la fa oscillare fra due lati entrambi unilaterali: se vuole essere libera in modo assoluto non può addivenire a contenuti concreti e in tal modo la sua diventa libertà di nulla, ma, d'altro canto, se vuole essere libera di qualcosa perde la sua assolutezza e si ritrova finita e non libera»¹⁰⁷.

Il superamento di tale aporia avviene a livello della terza determinazione della volontà, l'«*Einzelheit*» (individualità, ma, spesso, tradotto anche con singolarità), ovvero tramite «l'unità di questi due momenti; – la *particolarità* riflessa *entro di sé* e in tal modo ricondotta all'*universalità*»¹⁰⁸. La volontà pone

¹⁰⁵ *GPhR.*, § 6 Z (p. 286).

¹⁰⁶ Cfr. *ibidem*: «Comunemente la riflessione tiene il primo momento, vale a dire l'indeterminato, per assoluto e più alto, al contrario il limitato per una mera negazione di questa indeterminatezza. Ma questa indeterminatezza è essa stessa soltanto una negazione di fronte al determinato, di fronte alla finità: l'Io è questa solitudine ed assoluta negazione. Per questo, la volontà indeterminata è altrettanto unilaterale che la volontà stante nella mera determinatezza».

¹⁰⁷ CORTELLA, *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, cit., p. 47.

¹⁰⁸ *GPhR.*, § 7 (p. 30).

determinazioni, limitazioni, si autonega e, così agendo, non solo coglie queste oggettivazioni come soltanto possibili – non sentendosene, quindi, condizionata; bensì, proprio in questa negazione, si autopone finalmente presso di sé, confermando così la propria universalità :

La volontà [in quanto individualità, *ndr*] è [...] l'*autodeterminazione* dell'Io, ad un tempo, di porsi come il negativo di se stesso, cioè come *determinato, limitato*, e di rimanere presso di sé, cioè nella sua *identità con sé* e universalità, e, nella determinazione, di collegarsi soltanto con se stesso. – L'Io si determina, in quanto esso è la relazione della negatività a se stesso; inteso come questa *relazione a sé* esso è parimenti indifferente di fronte a questa determinatezza, la sa come la sua e *ideale*, come una mera *possibilità*, tramite la quale esso non è legato, nella quale bensì esso è soltanto perché, nella medesima, esso si pone. – Ciò è la libertà della volontà¹⁰⁹.

Una tale individualità – che Hegel, in una nota autografa alla propria copia, precisa come «soggettività»¹¹⁰ – si configura, da un punto di vista logico, come la sintesi speculativa dei momenti dell'universalità astratta e della particolarità; momenti che, sempre dalla specola della logica, sono «per sé momenti non-veri e momenti dell'intelletto»¹¹¹. Questo terza determinazione della volontà libera, invece, corrisponde alla «terza e precisamente [...] conclusiva determinazione del concetto»¹¹²; ancor più specificamente, l'individualità non è un individuo discreto e puntuale, «non è nella sua immediatezza come Uno, come l'individualità nella rappresentazione, bensì secondo il suo concetto [...], – ovvero questa individualità è propriamente nient'altro che il concetto stesso»¹¹³. Essa è il «concetto intero come unitario», all'interno del quale sono unificati i due momenti precedenti – che ivi acquistano piena realtà –, il luogo dove il concetto «ritorna alla sua universalità: [...] universalità concreta, concepibile solo in senso speculativo, e da Hegel rivolta sempre di nuovo contro la dottrina tradizionale

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ Cfr. *GPhR.*, § 7 (p. 55 dell'edizione tedesca; non presente in quella italiana): «besser Subjektivität».

¹¹¹ *Ivi*, § 7 A (p. 31).

¹¹² DÜSING, *Le determinazioni della volontà libera e la libertà del concetto*, cit., p. 137.

¹¹³ *GPhR.*, § 7 A (p. 31).

dell'universalità discorsiva e astratta»¹¹⁴. Mentre quest'ultima universalità e la particolarità sono appannaggio dell'intelletto, dal quale i rispettivi momenti «vengon facilmente ammessi e afferrati»¹¹⁵, l'individualità, in quanto concetto e universalità vera e concreta, può essere penetrata solo da se stessa, presentandosi così non solo come oggetto di pensiero, ma «puro pensare di se stessa»¹¹⁶. La «libertà della volontà» – «la quale libertà costituisce il concetto o sostanzialità della volontà»¹¹⁷ – si attua concretamente solo all'altezza di questa terza determinazione e costituisce la forma logica della soggettività del concetto, come espressamente dichiarato da Hegel:

la prova e una più dettagliata discussione di questo intimo nucleo della speculazione, dell'infinità come negatività riferentesi a sé, di questa ultima scaturigine di ogni attività vita e coscienza, appartiene alla *logica*, intesa come la filosofia puramente speculativa. – Si può qui ancora soltanto far notare che, se si dice così: la *volontà* è universale, la *volontà* determina sé, si esprime la volontà già come *substrato*, ovvero *soggetto* presupposto, ma essa è non un che di bell'e pronto e di universale prima del suo determinare e prima del superamento e dell'idealità di questo determinare, bensì essa è volontà soltanto intesa come questa attività entro di sé mediantesi e ritorno entro di sé¹¹⁸.

Oltre all'esplicito rimando alla logica, coesistono in questa densa chiusura dell'*Anmerkung* al § 7 almeno altre due connessioni con la sfera speculativa pura: alla capacità vivificante del concetto, declinata sia all'interno della sfera della soggettività sia di quella dell'oggettività, tratteggiata nella *Prefazione alla seconda edizione della Scienza della logica*: «l'ultima base è l'anima per sé, il concetto puro, che è il più intimo degli oggetti, la semplice pulsazione vitale tanto degli oggetti stessi, quanto del loro pensiero soggettivo»¹¹⁹; alla soggettività dell'individualità come totalità delle determinazioni del concetto, così come sviluppata nei paragrafi iniziali della trattazione del concetto soggettivo

¹¹⁴ DÜSING, *Le determinazioni della volontà libera e la libertà del concetto*, cit., p. 137.

¹¹⁵ *GPhR.*, § 7 A (p. 31).

¹¹⁶ DÜSING, *Le determinazioni della volontà libera e la libertà del concetto*, cit., p. 138.

¹¹⁷ *GPhR.*, § 7 (p. 30).

¹¹⁸ *Ivi.*, § 7 A (p. 31).

¹¹⁹ *WL.I*, p. 27 (p. 16).

nell'*Enciclopedia*: «Il concetto è ciò che è in tutto e per tutto *concreto*, perché l'unità negativa con sé, come essere determinato in sé e per sé, – il che è l'individualità, – costituisce, essa stessa, la sua relazione a sé, l'universalità»¹²⁰. Universalità concreta che, alla stessa stregua della *Filosofia del diritto*, si determina non solo come contenuto, ma anche come autocomprensione: «L'individuale, infine, ha il significato che esso sia *soggetto* e sostrato, che contenga in sé il genere e la specie e sia esso stesso sostanziale. È questa, esplicitamente *posta*, la inseparabilità dei momenti nella loro differenza, – la chiarezza del concetto, nel quale le differenze non producono alcuna interruzione o turbamento, ma sono anch'esse trasparenti»¹²¹. Proprio la centralità di queste differenze, che nell'individualità non vengono più colte come reciprocamente limitanti – non producono «interruzione o turbamento» – manifesta che a questo livello della volontà libera è all'opera un'accezione di libertà altra rispetto a quella negativa e a quella positiva precedentemente riscontrate. Tali differenze – la trasparenza delle quali non significa la loro evaporazione nell'indistinto della sintesi dialettica, bensì è da intendersi come la sottolineatura della vividità della loro presenza posta dall'individualità del concetto e da questa conservata – intessono il terreno sul quale agisce una forma di libertà che Lucio Cortella definisce come «*relazionale*»¹²². Una relazionalità che, nel linguaggio della logica, si esprime nella dinamica della reciprocità: «il momento della *individualità* è quello che comincia a *porre* i momenti del concetto come differenze [...]: ossia i differenti elementi hanno, in primo luogo, l'un verso l'altro il carattere di esser momenti del concetto; e, in secondo luogo, è *posta* insieme la loro identità, l'esser l'uno l'altro»¹²³. Nella reciprocità data dall'esser parte della concretezza del concetto¹²⁴ si fondano quindi, nello stesso tempo, sia l'identità differenziata e

¹²⁰ *Enz.*, § 164 (p. 162).

¹²¹ *Ivi*, § 164 A (p. 162).

¹²² CORTELLA, *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, cit., p. 49.

¹²³ *Enz.*, § 165 (p. 163).

¹²⁴ Concretezza che, nonostante la caratteristica formalità del concetto soggettivo, viene confermata dall'esistenza stessa del concetto: «Il concetto soggettivo è ancora *formale*; ma non già che debba avere o ricevere un altro contenuto diverso da sé stesso. – Come la forma assoluta stessa, il concetto è ogni *determinatezza*; ma quale questa è nella sua verità. E perciò, quantunque astratto, essa è proprio ciò che è concreto, ciò che è concreto senz'altro, il soggetto come tale.

differenziante sia l'identità relazionale e reciproca. La medesima dinamica che, con le parole dei *Lineamenti*, era stata resa come la capacità «dell'Io, ad un tempo, di porsi come il negativo di se stesso, cioè come *determinato, limitato*, e di rimanere presso di sé, cioè nella sua *identità con sé* e universalità»¹²⁵. La libertà negativa – di confermare sempre la propria universalità e identità monologica – e la libertà positiva – di porre contenuti determinati e, quindi, di negarsi – si conciliano nella tensione della relazionalità, grazie ad un dirimente ripensamento della categoria di limitazione:

L'Io è innanzitutto, come tale, pura attività, l'universale, che è presso di sé; ma questo universale determina sé, e intanto esso non è più presso di sé, bensì pone sé siccome un che d'altro e cessa di essere l'universale. Il terzo momento è ora che esso nella sua limitazione, in questo altro sia presso se stesso, è che, mentre esso determina sé, nondimeno rimanga presso di sé e non cessi di tenere fermo l'universale: questo è allora il concetto concreto della libertà, mentre entrambi i precedenti momenti sono stati trovati completamente astratti e unilaterali¹²⁶.

La libertà appare qui come consustanzialmente legata alla dimensione del limite; quest'ultimo infatti non solo non la nega, non solo non rappresenta una delle possibili eventualità alla quale la libertà può andare incontro, ma è ciò che la inaugura nella sua concretezza; il limite è qui la necessità della libertà: «l'altro a cui la libertà si determina è [...] visto non più come un limite per la libertà ma come identico a questa libertà stessa»¹²⁷. Hegel propone a questo riguardo l'esemplificazione del rapporto amoroso o amicale, dove la libertà relazionale si esperisce nella forma del sentimento: «qui si è non unilaterali entro di sé, bensì ci si limita di buon grado in relazione ad un che d'altro, ma si sa sé in questa limitazione siccome se stessi»¹²⁸. Il «buon grado», che descrive la dimensione “esistenziale” del sentimento, non deve qui offuscare la cogenza della

L'assolutamente concretissimo è lo spirito [...] – il concetto, in quanto *esiste* come concetto, distinguendosi dalla sua oggettività, la quale però, nonostante la distinzione, resta la *sua* oggettività» (ivi, § 164 A (p. 163)).

¹²⁵ *GPhR.*, § 7 (p. 30).

¹²⁶ Ivi, § 7 Z (pp. 286-287).

¹²⁷ CORTELLA, *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, cit., p. 48.

¹²⁸ *GPhR.*, § 7 Z (p. 287).

relazionalità con l'alterità, la necessità della quale è confermata dal «ma si sa sé»: la piena comprensione della propria libertà, che – si è visto nel capitolo precedente¹²⁹ – non corrisponde ad una mera conoscenza, ma rappresenta il concreto realizzarsi della libertà, avviene nella limitazione; il «siccome se stessi» non avrebbe campo d'esistenza senza questa precedente, consaputa, esperienza dell'alterità. Lo *Zusatz* al § 7 dei *Lineamenti* è molto netto sul valore dirimente e necessario di una tale esperienza: «nella determinatezza l'uomo non deve sentire sé determinato, bensì mentre si ha la considerazione di ciò che è altro in quanto altro, si ha in ciò per la prima volta il proprio sentimento di sé»¹³⁰. L'individuazione consapevole del soggetto non preesiste quindi all'incontro con l'alterità, ma coesiste – avviene lì «per la prima volta» – solo all'interno della topica di un riconoscimento dell'alterità che si fonda sulla «considerazione» della sua radicalità e absolutezza: l'altro è ciò che è «altro in quanto altro»; non è, quindi, un'alterità intenzionata, per me; non è la determinazione puntuale del «volere qualcosa» che caratterizza la libertà positiva, il volere della particolarità¹³¹. Nell'alterità si è presso se stessi e il suo essere una limitazione diviene condizione per lo sviluppo dell'individualità se e solo se l'altro è quindi colto nella sua libertà. La libertà, chiosa Hegel, «non risiede dunque né nell'indeterminatezza né nella determinatezza, bensì è entrambe le cose»¹³². Se la libertà è entrambe le cose, la necessità è il legame, la forza relazionale che lega queste due polarità e che le fa esistere esclusivamente nella loro reciprocità¹³³: «ma la volontà non è determinata ad un che di limitato, bensì deve andare oltre, poiché la natura della volontà non è questa unilateralità e questo esser vincolato, bensì la libertà è volere un che di determinato, ma in questa determinatezza esser

¹²⁹ Cfr. *infra*, Cap. I, par. 2.1.

¹³⁰ *GPhR.*, § 7 Z (p. 287).

¹³¹ Cfr. *ibidem*: «La volontà che si limita esclusivamente ad un questo, è la volontà del caparbio, il quale presume di non essere libero se non ha *questa* volontà».

¹³² *Ibidem*.

¹³³ Cfr. le battute finali – già analizzate nelle pagine conclusive del precedente capitolo – del paragrafo che chiude la sezione della dottrina dell'essenza nell'*Enciclopedia*, dove la necessità è descritta proprio come una potenza che lega: «*Pensar* la necessità è, per contrario, la soluzione di quella difficoltà; poiché è l'incontrarsi di sé con *sé stesso* nell'altro, – la *liberazione*: la quale non è la fuga della astrazione, ma consiste nel trovare nell'altro reale, con cui il reale è legato per la potenza della necessità, sé, – non come l'altrui essere, l'altrui posizione, – ma come l'essere suo proprio, la sua propria posizione» (*Enz.*, § 159 A (p. 157)).

presso di sé e ritornare di nuovo nell'universale»¹³⁴. Cortella mette in evidenza un'ulteriore sfumatura di questa dinamica di liberazione da una concezione strutturalmente condizionante del limite: «una [...] libertà che esclude da sé l'alterità e che si rinchiude nella relazione con sé, terrà sempre l'altro al di fuori trovando in lui un limite invalicabile. Essa perciò potrà affermarsi solo in uno scontro infinito con l'alterità da cui non potrà mai uscire, mancando così la sua realizzazione. Solo includendo l'altro nel proprio progetto di libertà si riesce veramente a superare una tale strutturale limitazione»¹³⁵. Considerando la matrice biunivoca della libertà relazionale, si può infatti inferire che non solo si è presso di sé nell'essere altro da sé, ma, parimenti, che si incontra «in sé l'altro da sé come se stesso»¹³⁶. Ciò significa che il legame con il limite, la necessità, subisce una traslazione: da dimensione esterna diviene, seppur nella sua oggettività – in quanto riferentesi a qualcosa di radicalmente estraneo al soggetto –, interna. Nei termini della dottrina del concetto della *Scienza della logica*: «Non si può però parlar dell'universale senza la determinatezza, che più precisamente è la particolarità e la individualità; poiché esso la contiene nella sua assoluta negatività in sé e per sé. La determinatezza non si assume dunque dal di fuori, quando se ne parla a proposito dell'universale»¹³⁷. Il movimento che inizialmente porta il concetto a uscire da sé per incontrare l'alterità e riconoscervisi nella modalità dell'invasione cheta e non violenta – il concetto è «potenza libera. È se stesso e invade il suo altro; non però come un che di *violento*, ma come tale che in quello è quieto e *presso se stesso*»¹³⁸ – nella reciprocità della libertà relazionale torce la propria direzione, per trovare l'alterità già presso se stesso e farne quindi condizione per il proprio sviluppo. Anche a questo differente livello sistematico Hegel propone come possibile esemplificazione sentimentale¹³⁹ di una tale

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ CORTELLA, *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, cit., p. 48.

¹³⁶ F. CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Carocci, Roma 2011, p. 97.

¹³⁷ *WL.II*, p. 277 (p. 683).

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ Nonostante le numerose critiche mosse da Hegel nei confronti del sentimento, quest'ultimo, a differenza dell'intelletto, è in grado di cogliere, seppur in forma non compiuta, la totalità del

dinamica il «libero amore»¹⁴⁰, in quanto *Gestaltung* icastica di quella «libertà comunicativa»¹⁴¹ in forza della quale la dipendenza da altro diviene, per entrambi soggetti della relazione, terreno di realizzazione della propria libertà:

Nell'amore, infatti, la totalità del mio sentire e del mio volere permea di sé il sentire e il volere dell'altro e altrettanto ogni pensiero e volere dell'altro mi compenetra interamente, così che ciascuno trova nell'altro un altro se stesso. Questo non significa che l'individualità propria a ciascuno affondi in un'identità indifferenziata, al contrario: l'amore, nella sua autenticità, non può non amare nell'altro quanto egli ha di più prezioso, la sua libertà. Ciò che ciascuno ama e custodisce nell'altro è quindi la sua libertà e nella libertà dell'altro egli trova altrettanto custodita e amata la propria¹⁴².

Tornando alla *Filosofia del diritto*, il fatto che l'amore venga presentato nell'*Introduzione* dell'opera come rappresentazione di questa particolare e liberante forma di necessità – che lega la soggettività ad una forma di alterità a partire dalla sua stessa interiorità – assume una significativa valenza all'interno della geometria dell'opera e dei suoi rimandi sistematici: si anticipa qui, infatti, la disposizione con la quale, a livello dell'eticità (specificamente nell'istituzione della corporazione¹⁴³, momento che segna il passaggio dalla società civile allo stato), il soggetto, per la prima volta, fa della volontà universale – ovvero di qualcosa a lui radicalmente estraneo – l'oggetto della propria volontà singolare, riconoscendo così in sé un altro da sé ed elevando questo limite a condizione della propria affermazione e libertà¹⁴⁴. Ciò che a livello dell'amore – successivamente

concetto: «in quanto il sentimento viene opposto all'*intelletto* [ne deriva, ndr] che esso *può* essere la *totalità*, di fronte alle astrazioni unilaterali di questo» (*Enz.*, § 471 A (p. 464)).

¹⁴⁰ *WL.II*, p. 277 (p. 683).

¹⁴¹ Per questo concetto cfr. M. THEUNISSEN, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1978.

¹⁴² CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, cit., p. 99.

¹⁴³ Cfr. *GPhR.*, §§ 250-256 (pp. 190-194).

¹⁴⁴ Il cogliere tale rimando tra individualità – qui esemplificata dall'amore – e sfera dell'eticità si iscrive nella più ampia tesi interpretativa – sostenuta, tra gli altri, da Manfred Riedel – caratterizzata dal tessere dei nessi anticipatori tra i paragrafi relativi alle tre determinazioni della volontà libera (§§ 5-6-7) e le tre sezioni dell'opera (diritto astratto, moralità, eticità): «Il *diritto astratto* corrisponde dunque al primo momento del concetto, la sua vuota universalità e indeterminatezza alla “persona in quanto tale”, alla “proprietà in quanto tale”, etc. Il livello della *moralità* rappresenta il secondo momento della particolarità, la limitazione della volontà attuata da un mondo esterno, da un lato, e da principi e scopi soggettivi, dall'altro, nonché dalle esigenze di

confermato nella sfera della famiglia – si configura quindi come unione immediata e sostanziale tra universalità oggettiva e particolarità soggettiva, a livello della corporazione si articola invece come relazione mediata e unificante di particolare e universale concreto. Tale mediazione è attivata proprio grazie all'accettazione consaputa, razionalizzata e interiorizzata¹⁴⁵ di una limitazione: «nella corporazione risiede una limitazione del cosiddetto *diritto naturale* di esercitare la propria abilità e di guadagnare con essa quel che c'è da guadagnare, soltanto in quanto tale abilità viene nella corporazione determinata a razionalità, cioè vien liberata dalla propria opinione e accidentalità, dal pericolo proprio come dal pericolo per altri, vien riconosciuta, assicurata e in pari tempo innalzata ad attività cosciente per un fine comune»¹⁴⁶.

Nella produzione hegeliana – nello specifico all'interno della trattazione del sapere assoluto nella *Fenomenologia dello spirito* – si può infine rintracciare un'ulteriore formulazione di questo modello relazionale di libertà, che fa dell'«inclusione dell'essere-altro all'interno dell'essere-presso-di-sé»¹⁴⁷ la cifra caratterizzante della propria scaturigine e della relazione tra coscienza e oggettività:

«*per essa* [l'autocoscienza, *ndr*] il negativo dell'oggetto o l'autotogliersi di quest'ultimo ha un significato positivo, ovvero essa *sa* quella nullità dell'oggetto, perché, da una parte essa aliena se stessa: – infatti in questa alienazione pone *sé* come oggetto o, in forza dell'inscindibile unità dell'esser-per-sé, pone l'oggetto come se stessa. E, d'altra parte, in quest'atto è contenuto l'altro momento onde essa ha anche tolto e ripreso

realizzarli. Nella sfera dell'eticità infine i due momenti sono unificati dal fatto che la volontà trova i contenuti e gli scopi particolari non meramente contrapposti a sé come compiti ma trova se stessa, la libertà come sua sostanza e determinazione, nelle istituzioni esistenti, nella realtà storico-sociale» (M. RIEDEL, *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel. Grundproblem und Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Luchterhand, Neuwied-Berlin 1970, p. 16).

¹⁴⁵ La corporazione «unifica in modo interiore» particolarità e universalità (cfr. *GPhR.*, § 255 (p. 193)).

¹⁴⁶ Ivi, § 254 (p. 193). L'esistenza di una connessione tra famiglia (e quindi sentimento dell'amore) e corporazione è esplicitamente confermata dallo stesso Hegel: «Accanto alla *famiglia* la *corporazione* costituisce la seconda radice *etica* dello stato, la radice poggiata nella società civile» (ivi, § 255 (p. 193)).

¹⁴⁷ CORTELLA, *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, cit., p. 51.

in se medesima quell'alienazione e oggettività, essendo dunque presso di sé nel *suo* esser-altro come tale»¹⁴⁸

L'alienazione ed il movimento verso l'esterno, anche in questa opera, non vengono negati, ma vengono vincolati alla consapevolezza – l'autocoscienza «sa» – e all'interiorizzazione dell'esperienza di un'alterità che inerisce all'essenza e all'esistenza stessa della soggettività: «l'immediatezza dell'unità con sé che caratterizza l'assoluto [...] è ottenuta solo attraverso il guadagno e non la soppressione dell'alterità, cioè attraverso il farsi-altro e l'essere-altro-da-sé»¹⁴⁹.

La dottrina hegeliana della libertà non si configura quindi come una teoria della libertà, tesa ad individuare cosa la libertà dovrebbe essere agli occhi di un possibile soggetto di un atto intellettuale, ma, in forza della relazione costitutiva con l'oggettività – che, come si è visto dai nessi sistematici percorsi, caratterizza non solo il livello pratico della *Filosofia del diritto*, ma anche quello logico-ontologico – come un'indagine sull'«attualità che la libertà è in grado di dimostrare quando essa venga compresa speculativamente»¹⁵⁰. Riconoscere tale oggettività della libertà, tale tensione alla propria realizzazione, è condizione dirimente perché la volontà possa agire nella sua effettiva libertà, essendo così consapevole della forza legante della necessità che continuamente la connette con l'alterità della libertà già esistente e operante nel mondo:

La volontà libera, nell'atto in cui cerca di cambiare il mondo secondo le possibilità da essa concepite nella astratta libertà del pensiero, deve prender atto che tali possibilità non possono essere del tutto arbitrarie, ma devono piuttosto essere informate da una concezione di ciò che la libertà in se stessa è, nonché da ciò che essa si dimostra effettivamente essere. Quando la libertà viene concepita dalla volontà come universale, ma anche come *attuale* ed *oggettiva* – come *Dasein* e come un'esistenza che deve venir riconosciuta, voluta e rispettata [...] –, solo allora la libertà viene concepita come *diritto*. «Recht» non è perciò altro che il «*Dasein* della volontà libera» – e questa è la libertà posta all'altezza della «idea». Essa

¹⁴⁸ PhG., p. 575 (vol. II, pp. 287-288).

¹⁴⁹ CORTELLA, *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, cit., p. 51.

¹⁵⁰ NUZZO, *La «verità» del concetto di libertà secondo Hegel: «Dasein» e idea della libertà nell'eticità*, cit., p. 153.

implica pertanto, sin dall'inizio, l'oggettività di un'esistenza indipendente dalla volontà¹⁵¹.

2. Metodo speculativo, libertà e verità.

La natura oggettivante della libertà, l'intenzionalità che la porta a realizzarsi nel mondo, è un portato diretto della scelta hegeliana di studiare la libertà in una prospettiva speculativa. Vi è infatti una «*necessità metodologica* che lega l'idea della libertà ad un movimento di oggettivazione»¹⁵² che colora e determina il significato stesso della sua *Verwirklichung*. Non solo, quindi, libertà e necessità – da “attori” alla pari – intessono e riarticolano la reciproca consustanzialità del loro rapporto lungo tutta l'evoluzione dell'architettura sistematica, ma esiste anche una necessità “metariflessiva” che mette in tensione e in un certo senso cadenza il dipanarsi stesso del concetto di libertà. E tale necessità, ancora una volta, non è subita dalla libertà come qualcosa di esterno e meramente condizionante, ma la caratterizza dall'interno fino a farla divenire non solo tema e oggetto della filosofia del diritto hegeliana, ma suo stesso elemento propulsivo: «la libertà richiede, comanda e determina il processo di realizzazione delle strutture del diritto, e non ne è affatto la conseguenza – in altri termini la libertà non è il risultato di un processo di realizzazione imposto dalla logica generale dello spirito oggettivo, ché è piuttosto quest'ultima ad essere necessariamente determinata dalla logica interna e “materiale” del concetto di libertà, una volta che esso venga assunto speculativamente»¹⁵³. La scelta per il metodo speculativo, proprio come avviene nel caso del cominciamento nella *Logica*, non si caratterizza come la risoluzione per una delle molteplici opzioni – come si è visto, in quel caso la scelta non si determina come un semplice decidere tra tante possibilità, ma come un decidersi, ovvero come una scelta originaria e

¹⁵¹ *Ibidem*. Per le citazioni hegeliane cfr. *GPhR.*, § 29 (p. 42).

¹⁵² NUZZO, *La «verità» del concetto di libertà secondo Hegel: «Dasein» e idea della libertà nell'eticità*, cit., p. 149.

¹⁵³ *Ivi*, p. 150.

fondante, che dà spazio ed esistenza stessa alla possibilità di cogliere lo svilupparsi del concetto¹⁵⁴—, ma è l'unica che permette di afferrare la verità della libertà poiché la lascia essere nel suo gesto di autoesporsi¹⁵⁵. Analizzando l'*Introduzione* ai *Lineamenti di filosofia del diritto*, anche Giorgio Cesarale nota un'omologia con la struttura dialettica dell'inizio della *Logica*:

in un certo senso, si potrebbe dire che qui la volontà libera assolve alle stesse funzioni del cominciamento logico: apre, cioè, l'intero campo di visibilità della filosofia dello spirito oggettivo così come, si potrebbe dire, la triade essere-nulla-divenire nella *Logica* non rappresenta puramente il *primum* cronologico dello sviluppo, ma una struttura generale di movimento, una anteprima delle susseguenti modalità di realizzazione delle trasformazioni logiche. Allo stesso modo in cui il «cominciamento della filosofia è la base che è presente e si conserva in tutti gli sviluppi successivi, quel che rimane assolutamente immanente alle sue ulteriori determinazioni», la volontà posta e “dedotta” nell'*Introduzione* rimane lo scheletro di ogni successivo movimento concettuale. Benché sia poi subito necessario rilevare che associare le funzioni del cominciamento logico a quelle della volontà-pensiero dell'*Introduzione* ha un senso solo a patto che si intenda quest'ultima come *Ursprung*, come fondamento di tutta la filosofia dello spirito oggettivo, piuttosto che come *Anfang*, come suo inizio temporale¹⁵⁶.

Se la volontà libera, in quanto individualità, è mossa dalla medesima dinamica del pensiero — ovvero quella di «circolare senza soluzioni di continuità»¹⁵⁷ fra il momento dell'astrazione e quello della particolarità —, all'altezza della volontà etica la libertà sostanziale ottiene la propria manifestazione adeguata, confermando così di possedere la medesima natura del pensiero speculativo. Parimenti, la cifra di quest'ultimo risulta essere la «libertà effettuale, realizzata e sostanziale che connota un soggetto spirituale»¹⁵⁸. Il

¹⁵⁴ Cfr. *infra*, Cap. I, par. 2.2.

¹⁵⁵ Cfr. NUZZO, *La «verità» del concetto di libertà secondo Hegel: «Dasein» e idea della libertà nell'eticità*, cit., p. 154.

¹⁵⁶ G. CESARALE, *La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel*, Carocci, Roma 2009, pp. 35-36. Per la citazione hegeliana, cfr. *WL.I*, p. 71 (p. 57). Per la distinzione tra *Ursprung* e *Anfang*, cfr. THEUNISSEN, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, cit., pp. 203 sgg. e E. ANGEHRN, *Freiheit und System bei Hegel*, De Gruyter, Berlin-New York 1977, p. 23.

¹⁵⁷ CESARALE, *La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel*, cit., p. 35.

¹⁵⁸ NUZZO, *La «verità» del concetto di libertà secondo Hegel: «Dasein» e idea della libertà nell'eticità*, cit., p. 154.

portato dello sviluppo che la libertà subisce nel passaggio dalla sfera del diritto astratto a quella dell'eticità, transitando per quella della moralità, consiste nel fatto che nel mondo dell'*ethos* «l'idea della libertà dimostra che la logica della verità e quella della libertà sono la stessa logica»; assunto che Hegel comprime nell'espressione: l'eticità «è la verità del concetto di libertà»¹⁵⁹. Il compito che la *Filosofia del diritto* affida al pensiero speculativo, in forza dell'evidenza dell'isomorfismo strutturale che accomuna libertà e verità, è quello di lasciare libero il concetto di libertà di muoversi secondo il proprio «immanente progresso», ovvero secondo quel movimento di «produzione delle sue determinazioni» che non dipende «dall'applicazione dell'universale a tale materia accolta da altrove»¹⁶⁰. A questa indicazione – all'apparenza solo di natura metodologica – Hegel affida il compito di presentare la natura dialettica del suo pensiero, o meglio, la natura della sua accezione di dialettica:

il principio motore del concetto, principio inteso non soltanto come dissolvente, bensì anche come produttore le particolarizzazioni dell'universale, io chiamo *dialettica*, – dialettica dunque non nel senso ch'essa dissolve, rende confuso, porta qua e là un oggetto [...]. La superiore dialettica del concetto è produrre e apprendere la determinazione non meramente come termine e contrario, bensì, movendo da essa, il risultato e contenuto *positivo*, come quello attraverso il quale essa è unicamente *sviluppo* e immanente progredire. Questa dialettica è allora non *esterno* operare di un pensare soggettivo, bensì l'*anima propria* del contenuto, la quale fa germogliare organicamente i suoi rami e frutti¹⁶¹.

Alla necessità metariflessiva del decidersi per il metodo speculativo, corrisponde quindi una necessità insita nell'operare della dialettica, una necessità che appartiene all'essenza stessa del contenuto, al suo farsi oggetto. Emerge qui un'idea di razionale che non ingabbia e scioglie la particolarità dall'esterno, che lo afferra e lo «porta qua e là», ma che si muove nel contenuto e, contemporaneamente, lo muove, celebrandone la sua libertà: ne è l'«*anima*

¹⁵⁹ *GPhR.*, § 141 A (p. 132).

¹⁶⁰ *Ivi*, § 31 (pp. 43-44).

¹⁶¹ *Ivi*, § 31 A (p. 44). Sul ruolo del metodo dialettico nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, cfr. K.H. ILTING, *Zur Dialektik in der «Rechtsphilosophie»*, "Hegel Jahrbuch 1975", Köln 1976, pp. 38-44.

propria». Parimenti, il contenuto non è inteso come un che di condizionante, come un'ipostasi avvilita e frenante l'azione libera del concetto, come una necessità greve che è suo «termine e contrario», bensì come sua cifra positiva, come la materia necessaria nella quale la dialettica del concetto, nell'atto in cui la produce, può esperirsi come «sviluppo», nella quale può liberarsi dell'indeterminatezza e sapersi come libertà.

L'indicazione metodologica dei *Lineamenti* trova corrispondenza sistematica fondamentale nelle pagine della *Dottrina del concetto* che inaugurano la sezione dell'oggettività, dove la problematicità che caratterizza la libertà del farsi oggetto del concetto – e che la lega alla sua conoscenza, alla sua verità – è rintracciata all'altezza della prova ontologica¹⁶²:

potrebbe ora sembrare che il passaggio del concetto nell'oggettività sia altra cosa che non il passaggio dal concetto di Dio al suo esistere; ma occorre da un lato notare che il *contenuto* determinato, Dio, non fa alcuna differenza nell'andamento logico, e che la prova ontologica non è che un'applicazione di questo andamento logico a quel particolare contenuto. Dall'altro lato poi bisogna essenzialmente ricordarsi [...] che [...] il soggetto acquista una determinatezza e un contenuto soltanto nel suo predicato, mentre prima di questo [...] esso non è per il conoscere concettuale altro che un *nome*. Colla determinatezza comincia poi insieme, nel predicato, la *realizzazione* in generale. – Se non che i predicati si debbono intendere come ancora inclusi essi stessi nel concetto, epperò come un che di soggettivo, con cui non si è ancora venuti fuori all'esistere. [...] Poi anche la semplice determinazione di un oggetto per mezzo di predicati, senza che sia in pari tempo la realizzazione ed oggettivazione del concetto, resta qualcosa di talmente soggettivo, che non è nemmeno la vera conoscenza e *determinazione del concetto* dell'oggetto [...]. Dio come Dio vivente, e più ancora come spirito assoluto, vien conosciuto soltanto nel suo *operare*. Già da gran tempo venne insegnato all'uomo a conoscerlo nelle sue *opere*. Soltanto da queste posson risultare quelle *determinazioni* che si chiamano le sue *proprietà*, come costì è anche contenuto il suo *essere*. Così il conoscere concettivo del suo *operare*, vale

¹⁶² Sulla valenza logico-conoscitiva attribuita da Hegel alle prove dell'esistenza di Dio, cfr. Q. LAUER, *Hegel on Proofs for God's existence*, "Kant-Studien", LV, (1964), pp. 443-465; ST.W. BALL, *Hegel on proving the Existence of God*, "International Journal for Philosophy of Religion", X, (1979), pp. 73-100; M. WESTPHAL, *Hegel's Theory of religious Knowledge*, in F.G. WEISS-M. NIJHOFF (a cura di), *Beyond Epistemology. New Studies in the Philosophy of Hegel*, Springer, The Hague 1974, pp. 30-57 e W. CRAMER, *Gottesbeweise und ihre Kritik. Prüfung ihrer Beweiskraft*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1967, pp. 101-117.

a dire di lui stesso, coglie il *concetto* di Dio nel suo *essere* e il suo essere nel suo concetto¹⁶³.

Proprio come il conoscere speculativo dell'operare di Dio, del suo determinarsi, permette di cogliere la tensione dialettica che innerva la relazione di coappartenenza, necessaria, tra il concetto di Dio e la sua esistenza – una tensione nella quale si esprime la libertà dell'agire di Dio –, allo stesso modo, il pensiero speculativo applicato al concetto di libertà consiste nel «*lasciarlo essere ciò che esso effettivamente è*»¹⁶⁴, senza volerlo determinare unilateralmente ed esternamente tramite una catena predicativa che vi apporti e una razionalità e una datità a lui estranea: «considerare qualcosa razionalmente significa, non arrecare una ragione all'oggetto dal di fuori e per tal via elaborarlo, sibbene che l'oggetto è per se stesso razionale»¹⁶⁵. Una razionalità che non si esprime nel semplice prodotto dell'estrinsecazione del concetto di libertà, ma nell'atto dell'estrinsecarsi della libertà, nella processualità che caratterizza il movimento dello sviluppo della volontà libera nel susseguirsi delle determinazioni del diritto: «qui è lo spirito nella sua libertà, il culmine supremo della ragione autocosciente, la quale si dà realtà e si genera come mondo esistente»¹⁶⁶. A conferma del fatto che ciò che interessa a Hegel è il processo in sé, la sua attività, più che il suo frutto, è significativo notare come la medesima formulazione – presa dall'*Introduzione* dei *Lineamenti* – appaia nel paragrafo inaugurale dell'eticità, dove quest'ultima è definita come «il *concetto della libertà divenuto mondo sussistente e natura dell'autocoscienza*»¹⁶⁷. Proprio come il *Boden* del diritto, ovvero lo spirito, è il dipanarsi di un processualità che viene annunciato al § 4 dei *Lineamenti*, ma che si compie solo nell'eticità (al § 151), così la libertà non esprime la propria oggettività in un dato, in una realtà confermata una volta per tutte, ma in uno sviluppo che innerva tutta la *Filosofia del diritto*: «la libertà è precisamente questo generarsi, questo darsi come realtà oggettiva, e *non* la realtà oggettiva che

¹⁶³ *WL.II*, pp. 403-404 (pp. 802-803).

¹⁶⁴ NUZZO, *La «verità» del concetto di libertà secondo Hegel: «Dasein» e idea della libertà nell'eticità*, cit., p. 154.

¹⁶⁵ *GPhR.*, § 31 A (p. 44).

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ *Ivi*, § 142 (p. 133).

esso si dà»¹⁶⁸. Una comprensione intellettualistica, teorica, della libertà ha come oggetto la realtà, intesa come la sequenza delle sue ipostasi puntuali, il pensiero speculativo, invece, ricerca e coglie «la dinamica di quell'oggettivarsi»¹⁶⁹, nella quale si esprime, compiutamente solo a livello dell'eticità, la verità del concetto di libertà¹⁷⁰.

La natura di questo oggettivarsi, si è visto, partecipa di una doppia consistenza: la libertà diviene infatti sia «*mondo sussistente*» sia «*natura dell'autocoscienza*»: la libertà diviene oggettiva non solo nelle determinazioni del diritto astratto, della moralità e, massimamente, dell'eticità e delle sue istituzioni, ma anche all'interno di una presa di coscienza della volontà che si esprime come un sapere¹⁷¹, come la «conoscenza adeguata»¹⁷² della stessa libertà. Tale conoscenza non è immediata – ancora una volta, la si raggiunge solo nella sfera dell'*ethos* – e, a conferma della sua matrice speculativa, riposa su un gesto di indietreggiamento. A differenza infatti della volontà morale – che si fonda su di un unilaterale e irrelato atto di conferma della propria soggettività: è «infinita certezza formale di se stessa»¹⁷³, ancor meglio, è «certezza soltanto di se stessa, volatilizza parimenti entro di sé ogni *determinatezza* del diritto, del dovere e dell'esserci»¹⁷⁴, trovandosi così «distinta da questo suo contenuto, dalla verità, [...] è soltanto il *lato formale* dell'attività della volontà, la quale intesa come *questa* volontà non ha un contenuto peculiare»¹⁷⁵ – la volontà etica è disposta «a lasciar che la propria attività sia guidata ed informata dalle leggi, dalle istituzioni e dalle abitudini esistenti che ess[a] sa assicurano la libertà dandole concreta effettualità»¹⁷⁶. Angelica Nuzzo¹⁷⁷, giustamente, rileva nella disposizione alla discrezione – a cui si vota la volontà etica – un riflesso dell'atteggiamento di

¹⁶⁸ NUZZO, *La «verità» del concetto di libertà secondo Hegel: «Dasein» e idea della libertà nell'eticità*, cit., p. 155.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ Cfr. *GPhR.*, § 141 A (p. 132).

¹⁷¹ Cfr. *Ivi.*, § 143 (p. 133).

¹⁷² *Ivi.*, § 147 A (p. 135).

¹⁷³ *Ivi.*, § 137 (p. 116).

¹⁷⁴ *Ivi.*, § 138 (p. 117).

¹⁷⁵ *Ivi.*, § 137 (p. 116).

¹⁷⁶ NUZZO, *La «verità» del concetto di libertà secondo Hegel: «Dasein» e idea della libertà nell'eticità*, cit., p. 155.

¹⁷⁷ Cfr. *ibidem* e sgg.

Enthaltsamkeit che caratterizza l'agire dell'atteggiamento raziocinante nella Prefazione della *Fenomenologia dello spirito*¹⁷⁸: alla volontà dell'intelletto (qui equiparabile alla volontà morale) di agire come «arbitrario principio motore del contenuto»¹⁷⁹ si contrappone il decidersi del pensiero speculativo (qui equiparabile alla volontà etica) per il puro stare a vedere (*reines Zusehen*)¹⁸⁰ del movimento del contenuto. L'istituire questa duplice connessione – tra intelletto e volontà morale e pensiero speculativo e volontà etica – è gravida di conseguenze. *In primis*, permette di individuare nell'inizio logico-speculativo del sistema (proposto nella *Fenomenologia* e poi rielaborato nel tema del cominciamento della *Scienza della logica*) una coloritura etica: il decidersi per il *reines Zusehen* non solo si fonda su un gesto di libertà soggettiva¹⁸¹, bensì, in tale decidersi, è insito un riferimento all'alterità del contenuto, ad una intersoggettività che lascia essere l'altro in quanto libero e che, in questa libertà altra, trova la necessaria “possibilità” perché la propria libertà divenga effettuale. Ciò ha come corollario che la libertà soggettiva che inaugura il decidersi – e che si inaugura in tale decidersi – per il lasciar essere il concetto, all'altezza della *Filosofia del diritto* assume, dall'interno, anche la propria dimensione oggettiva. A livello maturo dello spirito oggettivo opera una libertà che porta la volontà etica a lasciare che la libertà si autoesponga nel proprio processo di oggettivazione: «in questo senso si può dire che è proprio la determinazione *etica* della libertà a guidare lo svolgimento della logica *speculativa* della *Filosofia del diritto*»¹⁸². Lo sviluppo della libertà e quello della verità procedono quindi in parallelo, nella realtà (*Wirklichkeit*) da loro prodotta si innestano sia l'evoluzione delle determinazioni del conoscere sia quella delle determinazioni della volontà pratica: la conoscenza adeguata (*adäquate Erkenntnis*) sottolineata dall'*Anmerkung* al § 147 si converte, corrispondendovi, all'esistenza adeguata (*adäquate Existenz*) proposta

¹⁷⁸ Cfr. *PhG.*, p. 56 (vol. I, p. 49). Per un'analisi del ruolo del concetto di *Enthaltsamkeit*, cfr. *infra*, Cap. I, par. 2.2.

¹⁷⁹ *Ivi.*, p. 56 (vol. I, p. 48).

¹⁸⁰ Cfr. *ivi.*, p. 77 (vol. I, p. 75).

¹⁸¹ Cfr. *infra*, Cap. I, par. 2.2.

¹⁸² NUZZO, *La «verità» del concetto di libertà secondo Hegel: «Dasein» e idea della libertà nell'eticità*, cit., p. 156.

dall'*Anmerkung* al § 152: «la soggettività, che costituisce il terreno dell'esistenza per il concetto di libertà e nel punto di vista morale è ancora nella differenza da questo suo concetto, è nell'ethos l'esistenza del medesimo ad esso adeguata»¹⁸³.

Questa connessione tra verità e libertà comporta, infine, un'ulteriore ricaduta di natura ontologica; una ricaduta in grado di lumeggiare la natura stessa del concetto hegeliano di mondo. La verità che il pensiero speculativo “vede” e segue nel farsi delle determinazioni del diritto – che, «nello sviluppo del concetto sono da un lato concetti esse stesse»¹⁸⁴ – manifesta la libertà che muove tali determinazioni e che in esse continuamente si riafferma e riproduce: «tale verità non è altro che il movimento attraverso cui la libertà si produce e si manifesta in tali concetti, strutture e istituzioni. Parlare di “verità” della libertà significa perciò riconoscere che tanto la libertà quanto la verità non sono nulla al di fuori della realtà che esse stesse producono, non sono nient'altro che ciò in cui esse si producono e manifestano»¹⁸⁵. Ancora meglio, non sono nient'altro che la modalità processuale che caratterizza la loro manifestazione: la libertà appare legata costitutivamente con la propria oggettivazione, quest'ultima non è una possibilità della libertà, ma la sua necessità, la necessità di lasciar essere l'altro da sé. In forza di ciò si può dire che il «*mondo sussistente*» è un «*divenuto*», ovvero un prodotto dello sviluppo del concetto della libertà¹⁸⁶, non è «né una realtà empirica indipendente né una entità metafisica trascendente»¹⁸⁷, bensì, la sua datità implica il lavoro dello spirito, che «ha nell'autocoscienza il suo sapere, volere, e ha la sua realtà grazie all'agire dell'autocoscienza»¹⁸⁸. Il mondo, quindi, accanto al concetto della libertà, partecipa dell'idea di libertà e continuamente “diviene” in quanto è una «realtà etica»¹⁸⁹ che ha «nell'essere etico la sua base essente in sé e per sé e il

¹⁸³ *GPhR.*, § 152 A (p. 138).

¹⁸⁴ *Ivi*, § 32 (p. 44).

¹⁸⁵ NUZZO, *La «verità» del concetto di libertà secondo Hegel: «Dasein» e idea della libertà nell'eticità*, cit., p. 157.

¹⁸⁶ Cfr. *GPhR.*, § 142 (p. 133).

¹⁸⁷ NUZZO, *La «verità» del concetto di libertà secondo Hegel: «Dasein» e idea della libertà nell'eticità*, cit., p. 157.

¹⁸⁸ *GPhR.*, § 142 (p. 133).

¹⁸⁹ NUZZO, *La «verità» del concetto di libertà secondo Hegel: «Dasein» e idea della libertà nell'eticità*, cit., p. 157.

suo fine motore»¹⁹⁰. Conoscere la libertà, possederne la verità, implica quindi la sua realizzazione: l'«unità del *concetto* [...] e del suo esserci [...] è sapere»¹⁹¹. Prospettiva pratico-politica e logico-speculativa, ancora una volta, si intrecciano: il terrore e la violenza prodotte dall'azione di una libertà universalmente astratta che fuga e scioglie ogni determinatezza si convertono nell'impossibilità di conoscere la libertà, se non la si lascia essere ciò che è e si volatilizzano i suoi contenuti in un arbitrario e soggettivistico atto intellettuale. L'unilateralità di entrambe le prospettive può essere superata solo nell'eticità, ovvero in quello «*spirito* vivente e sussistente come un mondo»¹⁹² dove l'universalità acquista concretezza e oggettività e dove, come motore immanente, garantisce l'effettualità sia della libertà soggettiva sia della sua certezza: «il *diritto degli individui* per la loro *destinazione soggettiva* alla *libertà* ha il suo compimento nel fatto ch'essi appartengono alla realtà etica, giacché la *certezza* della loro libertà ha la sua *verità* in tale oggettività, ed essi nell'*ethos* posseggono *realmente* la *loro propria* essenza, la loro *interna* universalità»¹⁹³.

Al livello di consapevolezza raggiunto nell'eticità, l'oggettivarsi della libertà è assunto quindi come il compimento della sua dimensione soggettiva; tale soggettività non viene né negata né soffocata, in quanto l'oggettività non agisce come una limitazione condizionante ed estrinseca, ma come un'azione interna che dà concretezza all'essenza stessa della soggettività e che, seppur confermando la propria oggettività e alterità, diviene l'universalità «*interna*» dei soggetti individuali, rispecchia in loro stessi la propria universalità come qualcosa che conferma e rende certa la loro consistenza, come il loro «bene vivente»¹⁹⁴.

¹⁹⁰ *GPhR.*, § 142 (p. 133).

¹⁹¹ *Ivi.*, § 143.

¹⁹² *Ivi.*, § 151 (p. 137).

¹⁹³ *Ivi.*, § 153 (p. 138).

¹⁹⁴ *Ivi.*, § 142 (p. 133).

3. Logica e morfologia dell'oggettivarsi della libertà.

Assodata la centralità del gesto di oggettivarsi della libertà – sia per quanto riguarda l'essenza stessa della sua ontologia sia per quanto riguarda le sue corrispondenze in ambito etico-pratico – occorre ora porre l'attenzione su quella che è la dinamica interna di una tale estrinsecazione, sulla sua logica. Ciò implica un ripensamento della relazione sussistente tra la natura del concetto e quella della libertà, relazione i cui effetti si riverberano all'interno della struttura architettonica della *Filosofia del diritto*, cadenzando così l'evoluzione delle sue determinazioni.

La logica dello sviluppo della libertà viene suggerita e custodita dall'impostazione stessa dei *Lineamenti*, si coglie nei suoi ancoraggi testuali alla *Scienza della logica* e nel suo posizionamento all'interno del sistema. Lo spirito oggettivo, di cui tratta l'opera, è il mondo prodotto dall'idea ad un certo stadio del suo sviluppo. Il diritto, inteso nella sua accezione più alta, è quindi idea: «La scienza filosofica del diritto ha per oggetto l'idea del diritto, il concetto del diritto e la realizzazione di esso»¹⁹⁵. Dall'unione indissolubile di elemento razionale e reale – che costituisce la cifra ontologica dell'idea – dipende lo statuto stesso della filosofia hegeliana, la sua specificità speculativa. La filosofia infatti «ha a che fare con idee, e perciò non con quel che si è soliti chiamare *meri concetti*»¹⁹⁶. Compito critico della filosofia è anzi mostrare l'«unilateralità e non-verità» di questi meri concetti, che sono frutto e oggetto di quell'«astratta determinazione dell'intelletto»¹⁹⁷ che caratterizza la filosofia della riflessione. Obiettivo polemico è, per Hegel, la filosofia kantiana, rispetto alla quale il filosofo di Stoccarda si posiziona in termini antitetici, fondando la propria concezione di diritto a partire da una diversa considerazione dello statuto – non solamente epistemico, ma anche ontologico – della razionalità: «vediamo la razionalità hegeliana contrapposta alla razionalità kantiana; il vero concetto, speculativo, contrapposto al mero concetto, proprio dell'intelletto. Il primo è concetto integrato con la realtà, il secondo è

¹⁹⁵ Ivi, § 1 (p. 19).

¹⁹⁶ Ivi, § 1 A (p. 19).

¹⁹⁷ *Ibidem*.

concetto indipendente dalla realtà¹⁹⁸. Il concetto speculativo, del quale parla Hegel, essendo tutt'uno con la sua realizzazione, può anche esser detto idea»¹⁹⁹. L'idea non si presenta, però, come un tutto indistinto di razionale e reale, pena la perdita della sua dialettica interna:

Il concetto e l'esistenza di esso sono due lati, disgiunti e uniti, come anima e corpo. Il corpo è la medesima vita che l'anima, e nondimeno possono entrambi venir nominati come discosti l'uno dall'altra. Un'anima senza corpo non sarebbe nulla di vivente, e parimenti viceversa. In tal modo l'esserci del concetto è il suo corpo, al modo che il suo corpo obbedisce all'anima che lo produsse. I semi hanno l'albero dentro di sé e contengono l'intera sua forza, sebbene essi ancora non siano l'albero stesso. L'albero corrisponde interamente alla semplice immagine del seme. Se il corpo non corrisponde all'anima, è proprio qualcosa di meschino. L'unità dell'esserci e del concetto, del corpo e dell'anima è l'idea. Questa è non soltanto armonia, bensì perfetta compenetrazione. Nulla vive che non sia in qualche modo idea. L'idea del diritto è la libertà e, per venir veracemente appresa, dev'esser conosciuta nel di lei concetto e nell'esserci stesso²⁰⁰.

Parimenti, l'idea non è nemmeno una statica armonia, un olistico convivere dei suoi momenti, ma la compenetrazione di elementi che necessariamente si implicano vicendevolmente, che necessariamente si legano al proprio altro; un'alterità che, nel suo rimanere distinta, permette l'esistenza e la verità sia dell'idea sia dei suoi componenti. Nonostante la compenetrazione sia così radicale da permettere di cogliere nelle singole parzialità del concetto e della

¹⁹⁸ Attorno a questo aspetto Hegel istituisce uno dei punti di massima distanza con la filosofia kantiana e con il suo disprezzo per la definizione della verità come «coincidenza del conoscere col suo oggetto»: «Se ci si ricordi di essa [della definizione sopracitata, *ndr*] a proposito dell'affermazione fondamentale dell'idealismo trascendentale, che la *conoscenza razionale* non sia capace di afferrare le *cose in sé*, che la *realtà* stia *assolutamente* fuori del *concetto*, si vede subito che cotesta *ragione* che *non sa mettersi d'accordo* col suo oggetto, colle cose *in sé*, e che le cose *in sé* che non si accordano col concetto razionale, il concetto che non coincide colla realtà e una realtà che non coincide col concetto, sono delle *rappresentazioni prive di verità*. Se Kant avesse mantenuta in quella definizione della verità l'idea di un *intelletto intuitivo*, quest'idea, che esprime la richiesta coincidenza non l'avrebbe trattata come un parto della mente, ma anzi come verità» (*WL.II*, p. 266 (p. 670)).

¹⁹⁹ G. MARINI, *La libertà nel suo concetto e nella sua realizzazione: su alcuni luoghi della "Filosofia del diritto" hegeliana*, in ID., *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella "Filosofia del diritto" hegeliana*, Morano Editore, Napoli 1990, p. 206. Per una lucida disamina della critica hegeliana a Kant in riferimento al problema della realizzazione del concetto, cfr. L. LUGARINI, *La 'confutazione' hegeliana della filosofia critica*, in V. VERRA (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli 1981, pp. 62 sgg.

²⁰⁰ *GPhR.*, § 1 Z (pp. 282-283).

sua realizzazione il calco della totalità dell'idea – «i semi hanno l'albero dentro di sé e contengono l'intera sua forza, sebbene essi ancora non siano l'albero stesso» – l'immagine metaforica hegeliana presenta un *aut aut*, sia sul piano ontologico sia su quello epistemologico. Il concetto non può esistere nella sua pienezza e dinamicità se non legato alla propria realizzazione, e viceversa – Hegel utilizza qui l'elemento rappresentativo del «vivente» che, come altrove²⁰¹, costituisce la cifra del momento dell'oggettivarsi: «la vita si conosce dalla sua manifestazione, l'essere vivente si conosce dalla sua azione [...], la libertà si conosce dalla sua oggettivazione» –; alla stessa stregua, l'idea non può essere compresa nella sua verità se non a partire dalla conoscenza e del suo concetto e del suo realizzarsi. La radicalità della posizione hegeliana si spinge oltre, sottolineando l'«esaustività ontologica» dell'idea per ciò che riguarda lo spettro del reale:

Se d'altro verso l'*idea* passa per ciò che è soltanto un'idea, una rappresentazione in un'opinione, la filosofia al contrario procura l'intellezione che nulla è reale all'infuori dell'idea. Quel che importa allora è conoscere, nella parvenza di ciò ch'è temporale e transeunte, la sostanza che è immanente e l'eterno che è presente. Poiché il razionale, che è sinonimo dell'idea, allorché esso nella sua realtà entra in pari tempo nell'esistenza esterna, vien fuori in un'infinita ricchezza di forme, fenomeni e configurazioni, e circonda il suo nucleo con la scorza variopinta nella quale la coscienza dapprima dimora, che soltanto il concetto trapassa, per trovare il polso interno e pur nelle configurazioni esterne sentirlo ancora battere²⁰².

Asserire che nulla sia reale all'infuori dell'idea ha una duplice ricaduta: da un lato significa intessere una relazione di consustanzialità tra razionale e reale – il razionale acquista realtà quando «in pari tempo» entra nell'esistenza esterna –;

²⁰¹ Solo per offrire una minima selezione di passi ove ricorre questo utilizzo della rappresentazione del «vivente» (alcuni esempi della quale sono già stati incontrati nelle pagine precedenti): nell'*incipit* alla sezione dell'*Oggettività* nella *Scienza della logica*, il Dio che opera nel mondo è definito «*lebendiger Got*» (cfr. *WL.II*, p. 404 (p. 803)); l'eticità in quanto «*concetto della libertà divenuto mondo sussistente e natura dell'autocoscienza*» è definita «*das lebendige Gute*» (cfr. *GPhR.*, § 142 (p. 133) o «*Idee als wirkliches Leben*» (cfr. *GPhR.*, § 141 N); l'*ethos* come mondo è «*der [...] lebendige und vorhandene Geist*» (cfr. *GPhR.*, § 151 (p. 137)); la coscienza del cittadino nello stato è «*wirklich lebendig*» in quanto è universalità «riempita con la particolarità» (cfr. *GPhR.*, § 308 A (p. 246)) e lo stato in quanto «totalità organizzata e distinta in attività particolari» è detto «*lebendiger Geist*» (*Enz.*, § 539 (p. 504).

²⁰² *GPhR.*, p. 25 (p. 14).

dall'altro, significa sottolineare la potenza del concetto, unica “soggettività” in grado di cogliere tale consustanzialità – a partire, per superarle negandole, dalle esperienze compiute dalla coscienza – proprio in forza del fatto che la sua stessa logica e dialettica interna²⁰³ è costruita su una tale forma di relazionalità. La vividezza rappresentativa di questo famoso passo della *Prefazione* dei *Lineamenti* – che costituisce l’“esplosivo” dell’altrettanto celebre ed oscura formula «*was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*»²⁰⁴ – assume schematicità analitica nell’*Anmerkung* al § 1, luogo nel quale la relazione tra concetto, realizzazione e idea assume una topica ben definita:

La filosofia [...] mostra che unicamente il *concetto* [...] è ciò che ha *realtà* e precisamente in modo tale ch’esso si dà questa da se stesso. Tutto ciò che non è questa realtà posta dal concetto stesso, è *esserci* transeunte, accidentalità esteriore, opinione, apparenza priva d’essenza, non-verità, illusione ecc. La *configurazione* che il concetto si dà nella sua realizzazione, è per la conoscenza del *concetto* stesso l’altro momento essenziale dell’idea, distinto dalla *forma* d’esser soltanto come *concetto*²⁰⁵.

Il concetto speculativo è il vero oggetto della filosofia perché è il solo ad avere realtà. Ciò la contrappone alla filosofia della riflessione, basata sulla capacità astrattiva dell’intelletto che invece si ferma – producendola – all’unilateralità e falsità dei «*meri concetti*», che «non colgono l’intero»²⁰⁶ e non ne attingono l’immanente verità. Il concetto, di converso, «coglie l’interezza, è vero, è concreta determinazione della ragione»; in forza della sua verità «è reale, ha in sé la realtà, da cui non può essere distinto se non per artificio del nostro

²⁰³ Cfr. *WL.II*, p. 264 (p. 668).

²⁰⁴ *GPhR.*, p. 24 (14). Per un’accurata analisi di questa proposizione e per la ricostruzione del dibattito interpretativo che l’ha eletta a cifra “scandalosa” della *Filosofia del diritto* hegeliana, cfr. VIEWEG, *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., pp. 23-30; SCHNÄDELBACH, *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, cit., pp. 327-332 e P. CESARONI, *L’eticità come oggettivarsi dello spirito. A proposito dell’identità di reale e razionale nella filosofia del diritto di Hegel*, “Verifiche”, n. 1-4, (2007), pp. 187-201.

²⁰⁵ *Ivi*, § 1 A (p. 19).

²⁰⁶ MARINI, *La libertà nel suo concetto e nella sua realizzazione: su alcuni luoghi della “Filosofia del diritto” hegeliana*, cit., p. 206.

intelletto che scompone ciò che è unito»²⁰⁷. Il concetto non solo attua la propria realizzazione, ma è già questa realtà «in sé trattenuta, in potenza»²⁰⁸:

La *derivazione* del reale dal concetto, se derivazione si vuol chiamare, consiste anzitutto essenzialmente in questo, che il concetto nella sua astrazione formale si mostra come incompiuto, e per mezzo della dialettica fondata in lui stesso passa alla realtà in maniera tale che la genera da sé, ma non che il concetto ricada nuovamente in una realtà già data la quale si trovi di contro a lui, e ricorra a qualcosa che si era palesato come l'inessenziale del fenomeno, quasi dopo aver cercato intorno a sé qualcosa di meglio e non averlo trovato²⁰⁹.

Anche la realtà che sembra del tutto irrelata e refrattaria all'azione del concetto si scopre generata dal concetto, ma non nella usuale topica della potenza che si esprime nel contrasto tra soggetto e oggetto, tra produttore e prodotto, bensì in una forma del tutto nuova, per la quale la realtà non si trova «di contro» al concetto, ma si posiziona rispetto a lui in una relazione di coappartenenza che li lega in un rapporto di necessità, che sancisce, rinnovandola ogni volta, la libertà di entrambi i momenti: «il concetto [...] si afferra [...] come ragion d'essere della realtà. Non si dà più per [il concetto, *ndr*] una realtà che non sia generata da lui. Il concetto cava da sé appunto anche quella forma generale della realtà, per la quale questa appare come non generata dal concetto, ma come preesistente a lui e indipendente da lui. Con ciò esso ha appreso in sé il suo altro»²¹⁰, allestendo la dinamica della mutua liberazione. Se così non facesse, se il concetto lasciasse essere la realtà come contrapposta a lui, si comporterebbe alla stregua dei meri concetti e ciò «sarebbe segno che il concetto avrebbe afferrato non già se stesso, ma soltanto la sua falsa immagine, cioè il concetto astratto»²¹¹. Questo rapporto di consustanzialità tra concetto speculativo e realtà, tra razionale e reale, regge e si legittima esclusivamente su una specifica e qualitativamente restrittiva accezione di realtà: la realtà è infatti *Wirklichkeit*, realtà effettuale, ovvero è lo stesso

²⁰⁷ Ivi, p. 207.

²⁰⁸ *Ibidem*.

²⁰⁹ *WL.II*, p. 264 (p. 668).

²¹⁰ *WL.II*, nota del traduttore A. Moni (solo nell'edizione italiana, p. 668, n. 2).

²¹¹ *Ibidem*.

espandersi della ragione, è ciò che è posto da essa stessa con quella processualità oggettivante che è stata precedentemente definita “libertà”²¹². Ancora, la realtà così intesa è «l’unità immediata, che si è prodotta, dell’essenza e dell’esistenza, o dell’interno e dell’esterno»²¹³, è «la *posizione* dell’unità» sottratta al «*trapasso*, e la sua *esteriorità* è la sua *energia*»²¹⁴. Il trapassare, la transitorietà, l’accidentalità, l’«apparenza priva di essenza, non-verità, illusione»²¹⁵ sono invece gli attributi del mero esserci o essere determinato (*Dasein*), ovvero di ciò che «è, in parte, *apparenza*, e solo in parte *realtà*». Misconoscere questa dirimente distinzione tra *Wirklichkeit* e *Dasein* comporta uno scadimento ontologico e gnoseologico dell’esperienza stessa:

Nella vita ordinaria si chiama a casaccio realtà ogni capriccio, l’errore, il male e ciò che è su questa linea, come pure ogni qualsiasi difettiva e passiva esistenza. Ma già anche per l’ordinario modo di pensare un’esistenza accidentale non meriterà l’enfatico nome di reale: – l’accidentale è un’esistenza che non ha altro maggior valore di un *possibile*, che può *non essere* allo stesso modo che è. Ma, quando io ho parlato di realtà, [...] l’ho accuratamente distinta non solo dall’accidentale, che pure ha esistenza, ma altresì dall’essere determinato, dall’esistenza e da altri concetti²¹⁶.

Sciogliere questa distinzione significa accettare tale scadimento, che si riverbera così lungo l’intera architettura della *Filosofia del diritto*, riducendola a mero esercizio di rispecchiamento apologetico della datità storico-politica. Invece, il tener fermo sia la differente trama ontologica della realtà effettuale sia la sua connessione con il concetto permette di cogliere il significato autentico della proposizione hegeliana «ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale», che non costituisce quindi:

²¹² Cfr. *supra*, par. 2.

²¹³ *Enz.*, § 142 (p. 145).

²¹⁴ *Ivi*, § 142 A (p. 145).

²¹⁵ MARINI, *La libertà nel suo concetto e nella sua realizzazione: su alcuni luoghi della “Filosofia del diritto” hegeliana*, cit., p. 207.

²¹⁶ *Enz.*, § 6 A (p. 10). Per una trattazione del concetto di accidentalità nell’economia del sistema, cfr. D. HENRICH, *Hegels Theorie über den Zufall*, in ID., *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971, pp. 157-186.

una schietta conciliazione con l'esserci già dato di uno Stato presente, nel senso del quietismo politico. Oppure nel senso di un empirismo politico che debba anche qui verificare le proprie conoscenze su «ciò che è il caso», e che a tal proposito non conosce né processi né graduazioni dell'essere. Il rifiuto o la non conoscenza di questi ultimi è per Hegel lo stesso che estraneazione non compenetrata ed accettata, al pari di un riverente atto di sottomissione alla fatticità priva di soggetto. [...] La concezione sia del razionale che dell'effettuale, in rapporto ai gradi comparabili di realtà effettuale [...], non trasforma quindi, anche da questo punto di vista, la *Filosofia del diritto* hegeliana in apologia dello *status quo* di volta in volta esistente. E ciò nella misura in cui essa si oppone a un dover-essere ideale e soggettivo e alle sue pretese, ad un astratto utopizzare «con cui la riflessione si gonfia e rende spregevole la realtà effettuale e il presente con un al di là che deve avere la sua sede e la sua esistenza solo nell'intelletto soggettivo». [...] Il razionale è il reale: questo significa che ciò che importa è di vedere nel reale stesso la tabella di marcia dialettico-oggettiva, per connettervi le esigenze del cuore²¹⁷.

Proprio nella sopracitata *Anmerkung* al § 1 si può ora rintracciare questo dirimente doppio parallelismo tra gradazioni dell'essere – *Dasein/Wirklichkeit* – e gradazioni delle modalità conoscitive – pensiero astratto/pensiero speculativo –, parallelismi non assoluti e unilaterali, ma che trovano una possibilità d'intersezione: alla corrispondenza tra concetto speculativo e realtà effettuale, che costituisce il cuore dialettico dell'idea, si affianca quella tra meri concetti e accidentalità. Hegel, infatti, denota i componenti di quest'ultima coppia con il medesimo attributo della «non-verità»²¹⁸: «il pensiero astratto, essendo unilaterale, si ferma a ciò che non ha significato, scambia il transitorio per l'eterno, e cade nell'opinione, nella falsità, nell'illusione»²¹⁹; restando invischiato nella mera determinatezza dell'essente, non coglie la razionalità insita in quella sua «parte» che è realtà effettuale e che solo il concetto speculativo riesce invece a carpire nel «polso interno» dell'esistente.

²¹⁷ E. BLOCH, *Subject-Object. Erläuterungen zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1962; *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, tr. it. R. Bodei, il Mulino, Bologna 1975, p. 264. Per la citazione hegeliana cfr. *Enz.*, § 38 A (p. 48).

²¹⁸ Cfr. *GPhR.*, § 1 A (p. 19).

²¹⁹ MARINI, *La libertà nel suo concetto e nella sua realizzazione: su alcuni luoghi della "Filosofia del diritto" hegeliana*, cit., p. 207.

L'idea, invece, gode di una bipolare solidità interna – è concetto e contemporaneamente sua realizzazione –, a sua volta declinata sia secondo la forma sia secondo il contenuto. Dalla specola della forma, l'idea va compresa nella sua duplice *Gestaltung* dell'essere idea nella forma del razionale e dell'esserlo nella forma del reale. Rispetto al contenuto, «l'idea è il vero *in sé e per sé*, *l'unità assoluta del concetto e dell'oggettività*. Il suo contenuto ideale non è altro che il concetto nelle sue determinazioni: il suo contenuto reale è solo l'esposizione, che il concetto si dà nella forma dell'esistenza esterna; e questa forma, inclusa nella idealità di esso, nel suo potere, per tal modo si mantiene nell'idea»²²⁰. Solo mantenendo la tensione di interdipendenza tra concetto – che qui è da intendersi come momento dell'idea, come soggettività, e non come pensiero dell'idea, sua verità – e oggettività si può cogliere e preservare la concretezza dell'idea, fugando i dubbi veicolati da più parti sulla sua presunta formalità logica e astrattezza:

L'idea, in quanto non ha a suo punto di partenza e di appoggio un'*esistenza*, è presa di frequente come qualcosa di logico, in senso meramente formale. Bisogna lasciare siffatta veduta a quei punti di vista, nei quali la cosa esistente, e tutte le ulteriori determinazioni che non giungono ancora all'idea, sono considerate come cosiddette *realtà*, o vere *effettualità*. – Egualmente falsa è la rappresentazione dell'idea come alquanto di meramente astratto. Tale essa è certamente in quanto divora in sé tutto ciò che è *non vero*; ma in sé stessa è essenzialmente *concreta*, perché è il libero concetto, che si determina da sé stesso e, per tal modo, come realtà. Solo allora essa sarebbe cosa formalmente astratta, quando il concetto, che è il suo principio, venisse preso come astratta unità – non quale esso è, *ritorno negativo di sé in sé e soggettività*²²¹.

Contraltare e obiettivo polemico di una tale concezione del nesso a tre tra razionale-reale-idea è, ovviamente, la filosofia kantiana del dover essere e della riflessione. Da tale contrasto di natura logico-ontologica discende anche la distanza che separa la prospettiva hegeliana dalla concezione del diritto di Kant, poiché, per il filosofo di Stoccarda, il diritto «non è imposizione di limiti, secondo

²²⁰ *Enz.*, § 213 (p. 198).

²²¹ *Ivi*, § 213 A (p. 199).

una legge universale della libertà, a un mondo di arbitri scomposti; esso è già questa libertà, insieme razionale e reale, è l'idea della libertà»²²², la cui *Offenbarung* è il sistema del diritto in quanto «regno della libertà» realizzatasi «come una seconda natura»²²³. Una natura che è manifesto e consapevole prodotto dello spirito all'interno della quale la libertà gioca il ruolo determinante e dirimente che la gravità gioca nel mondo fisico:

la libertà del volere si spiega nel modo migliore tramite un rinvio alla natura fisica. La libertà è infatti parimenti una determinazione fondamentale del volere, come la gravità è una determinazione fondamentale del corpo. Se si dice, «la materia è pesante», si potrebbe opinare che tale predicato sia soltanto accidentale; ma non è così, perché niente è senza peso nella materia: questa è piuttosto la gravità stessa. Ciò che ha peso costituisce il corpo ed è il corpo. Parimenti è con la libertà e il volere, poiché ciò che è libero è la volontà. Volontà senza libertà è una vuota parola, così come la libertà soltanto come volontà, come soggetto, è reale²²⁴.

La scelta hegeliana di intessere un nesso rappresentativo in grado di accomunare la libertà con la gravità comporta, nell'economia della presente indagine, una valenza significativa in quanto istituisce e conferma la saldatura tra libertà e necessità: rappresentare la libertà come gravità comporta non solo assonanze con una forza che costringe e condiziona, che “pesa” – e che quindi, apparentemente, nega la libertà, o almeno la sua accezione negativa, come assenza di vincoli –, ma permette di cogliere la libertà come una forza che non si limita a determinare un effetto «accidentale», ma che costituisce e costruisce dall'interno l'oggetto alla quale viene applicata, anzi, ne è l'essenza: come si è visto nel capitolo precedente, a partire dal cristianesimo, autentico vettore della modernità, l'uomo non solo ha la libertà in quanto uomo, ma è questa sua libertà²²⁵. La

²²² MARINI, *La libertà nel suo concetto e nella sua realizzazione: su alcuni luoghi della “Filosofia del diritto” hegeliana*, cit., p. 208.

²²³ *GPhR.*, § 4 (p. 27).

²²⁴ Ivi, § 4 Z (p. 283). Il medesimo paragone viene istituito in ivi, § 7 (p. 30): «Ciò è la libertà della volontà, la quale libertà costituisce il concetto o sostanzialità della volontà, la gravità della volontà, come la gravità costituisce la sostanzialità del corpo».

²²⁵ Cfr. *Enz.*, § 482 A (p. 474). Formulazione che, nei termini della logica soggettiva, potrebbe essere così espressa: «Il concetto, in quanto è arrivato ad un'esistenza tale, che è appunto libera,

libertà, come la gravità, è quindi una necessità – meglio, è la necessità – di avere un “corpo”, ovvero di essere legati ad una determinazione, ad un particolare che, restando tale²²⁶, permette alla libertà astratta, ovvero al suo altro, di essere concreta, di essere realtà e non solo concetto, di essere mondo etico che si estrinseca in istituzioni e leggi che tendono alla giustizia, non solo il dover essere astrattamente violento del Terrore giacobino; permette all’identità dell’universale indeterminato di essere presso di sé nell’essere altro da sé, ovvero nell’essere vincolato ad una particolarità oggettiva che, resistendo alla sua azione, allo stesso tempo la permette. Ma questa, ancora una volta, non è che la struttura ontologica dello spirito, struttura che Hegel presenta nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* proprio – e nuovamente – grazie al nesso rappresentativo con la forza di gravità:

La natura dello spirito è conoscibile attraverso il suo assoluto opposto. Noi contrapponiamo lo spirito alla materia. Come la sostanza della materia è la pesantezza, così, dobbiamo dire, la sostanza dello spirito è la libertà. Per ognuno è immediatamente plausibile il fatto che lo spirito possieda, fra altri attributi, anche quello della libertà; la filosofia però ci insegna che tutti gli attributi dello spirito sussistono solo per mezzo della libertà che sono soltanto mezzi per la libertà, che cercano e producono tutti soltanto questa. È una nozione della filosofia speculativa, che la libertà è l’unica sostanza verace dello spirito. La materia è pesante in quanto vi è in essa la tendenza verso un centro di gravità [...]. Lo spirito [...] è proprio questo avere il suo centro in sé stesso²²⁷.

Nella sfera del diritto, realizzata dall’oggettivarsi della libertà, il soggetto quindi non può separarsi dal mondo delle determinazioni della volontà libera, da quelle organiche e somatiche che caratterizzano il corpo dell’individuo singolo²²⁸

non è altro che l’*Io*, ossia la pura coscienza di sé. Io *ho* bensì dei concetti, vale a dire dei concetti determinati; ma l’*Io* è il puro concetto stesso che è giunto come concetto dell’*esserci*» (*WL.II*, p. 253 (p. 658)).

²²⁶ E, quindi, confermando a sua volta la logica della libertà, ovvero quella del “lasciare essere altro”: nello specifico, la propria libertà sta nell’essere e restare altro dall’azione del concetto.

²²⁷ *VPhWg.*, Band I, pp. 31-32 (vol. I, p. 37-38).

²²⁸ Nel diritto astratto l’appercezione della proprietà del proprio corpo costituisce la prima determinazione della libertà della persona giuridica: «Come persona io stesso sono *immediatamente individuo*, – nella sua ulteriore determinazione ciò significa in primo luogo: io sono *vivente* in questo *corpo organico* che è il mio esserci esterno indiviso *universale* secondo il contenuto ed è la possibilità (avente realtà) di ogni esserci ulteriormente determinato. Ma come persona io ho in pari tempo *la mia vita e il mio corpo*, come altre cose, soltanto *in quanto è tale la*

a quelle intersoggettive che intessono le dinamiche di riconoscimento del corpo etico: «io non posso ritirarmi in me stesso sfuggendo all'esistenza esterna, e lontana da essa sperare di trovare la libertà: la libertà è infatti la sostanza della volontà come il peso è la sostanza del corpo – da tale peso non si può sfuggire, da esso occorre lasciarsi interamente determinare (la libertà dello spirito è una necessità)»²²⁹.

Tale peso “liberante” si esprime quindi in quell’«esserci della volontà libera» che è il diritto, ovvero ciò che, nei termini della logica, si esprime come «*die Freiheit, als Idee*»²³⁰. Ed è su questo piano che Hegel prosegue la sua contrapposizione con Kant. Definire la libertà come unione di concetto e oggettività, come una necessità concreta che assume connotazioni e determinazioni storiche, significa, per Hegel, liberarla dall’astratta necessità del dover essere e di una razionalità riflettente: nel contesto storico politico determinatosi nel mondo cristiano-germanico all’altezza della modernità, che l’uomo «sia libero è una realtà, e non un’esigenza della ragione»²³¹. La necessità astratta che caratterizza la definizione kantiana del diritto – che Hegel riporta, anche se non fedelmente da un punto di vista testuale, dalla *Einleitung in die Rechtslehre* della *Metaphysik der Sitten*: «la definizione kantiana [...] e anche pressoché generalmente accettata, nella quale il momento principale è “la limitazione (*Beschränkung*) della mia libertà o arbitrio (*Willkür*), in modo ch’esso possa coesistere con l’arbitrio di ciascuno secondo una legge universale»²³² – poggia su una duplice vacuità: la prima corrisponde alla *Beschränkung*, dinamica negativa che fa da motore della definizione stessa; la seconda invece investe

mia volontà» (GPhR., § 47 (pp. 54-55)). Sulla centralità della dimensione corporea nella prima sfera della *Filosofia del diritto*, cfr. A. NUZZO, *Libertà e corporeità. Il corpo come oggetto di proprietà e soggetto di diritti nella sezione sul «diritto astratto» della Filosofia del diritto*, in R. BONITO OLIVA-G. CANTILLO (a cura di), *Natura e cultura*, Guida, Napoli 2000, pp. 123-144.

²²⁹ NUZZO, *La «verità» del concetto di libertà secondo Hegel: «Dasein» e idea della libertà nell’eticità*, cit., p. 163.

²³⁰ GPhR., § 29 (p. 42).

²³¹ MARINI, *La libertà nel suo concetto e nella sua realizzazione: su alcuni luoghi della “Filosofia del diritto” hegeliana*, cit., p. 210.

²³² GPhR., § 29 A (p. 42). Il dettato corretto del passo kantiano recita: «Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einem mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann» (I. KANT, *Metaphysik der Sitten*, in *Werke*, Akademie-Ausgabe, Bd. VI, p. 230).

anche la dimensione positiva della definizione, che riposa sulla coesistenza degli arbitri, poiché la loro concordanza (*Übereinstimmung*) si radica nell'«identità formale e nel principio di non contraddizione»²³³. Ne discende l'impossibilità, per la prospettiva kantiana retta e animata dalla filosofia dell'intelletto, di indicare e demarcare quale sia il reale contenuto giuridico dell'azione²³⁴. Ciò deriva, in ultima istanza, dall'incapacità dell'intelletto – nonostante il riferimento all'universalità della legge – di superare il punto di vista della particolarità e di assurgere, quindi, alla razionalità dell'intero concreto. Un simile razionale

²³³ *GPhR.*, § 29 A (p. 42).

²³⁴ Cfr. *VGPh.*, Band 19, pp. 592-593 (vol. 3b, p. 322-323). La critica hegeliana alla concezione kantiana della moralità assume la sua veste più articolata nella *Fenomenologia dello spirito*, nello specifico nei paragrafi *La ragione legislatrice* e *La ragione esaminatrice di leggi* della sezione C del capitolo V e nella sezione C del capitolo VI, dedicata alla moralità. Per un'analisi dettagliata di queste critiche, cfr. L. CORTELLA, *Autocritica del moderno. Saggi su Hegel*, Il Poligrafo, Padova 2002, pp. 218-230 e Id., *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, cit., pp. 84-95. La complessa successione della disamina hegeliana può essere compressa, seguendo la brillante ricostruzione di Cortella, in un'obiezione di fondo a Kant e, in ultima istanza, alla concezione unilateralmente soggettivistica dell'universalità della libertà che contraddistingue la modernità: «In definitiva il senso di queste [...] critiche può essere condensato in unico fondamentale argomento: la pura soggettività con i suoi criteri formali (universalizzazione – non contraddizione – coerenza) non è in grado di determinare, a partire da suo interno, alcun contenuto morale. [...] non ci può essere moralità senza eticità, non ci può essere autonomia morale senza condizioni sociali che in forza della loro funzionante eticità ci abbiano educato a certe norme morali e all'uso della nostra autonomia. Ma allora le prescrizioni morali non possono essere fondate sulla sola soggettività astratta. [...] È grazie all'altro, grazie alle relazioni etiche con gli altri esseri umani, che noi "impariamo" ad essere liberi, apprendiamo cioè a fare uso concreto della nostra libertà. [...] In quelle relazioni nasce e prende progressivamente forma una «libertà oggettiva», non riducibile all'autonomia individuale ma al tempo stesso sua condizione. Ecco dunque il vero limite di Kant: il mancato riconoscimento di questa libertà oggettiva e il rinchiudimento della libertà nella sola sfera interiore dell'individuo. Ad essa egli contrappone l'intera dimensione dell'oggettività, al quale non viene riconosciuto alcun valore "spirituale". [...] Il vero limite di Kant non consiste perciò nel suo rifiuto a trasferire la libertà interiore nel mondo storico (sarebbe ancora una volta una presunzione "volontarista" quella di voler assoggettare alla libertà soggettiva la realtà storica) ma è costituita dalla sua incapacità di riconoscere la già esistente e operante libertà nella storia. [...] Su ciò si fonda la critica di Hegel alla modernità. Egli certamente ne riconosce la grandezza proprio nella scoperta della libertà universale ma ne vede anche il limite nel restringimento di quella libertà alla dimensione soggettiva. Il progetto teorico hegeliano si può perciò configurare come un'estensione della consapevolezza che la modernità ha di se stessa. [...] In ciò i due momenti della libertà soggettiva e di quella oggettiva dovrebbero convergere. Il vero realizzarsi della libertà non è infatti espresso adeguatamente né dal suo lato soggettivo individuale, né da quello oggettivo e sovraoggettivo, ma dall'autoriconoscersi della libertà oggettiva nell'autocoscienza individuale» (CORTELLA, *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, cit., pp. 89-94).

intellettualistico – alla stessa stregua dell’universale a lui connesso – non potrà, quindi, che essere «limitante», «esterno» e «formale»²³⁵.

Questa terna di attributi viene ripresa nella sua interezza da Hegel al § 183 dei *Lineamenti*, per denotare quella che è l’ipostasi politica derivante dalla conoscenza riflettente: la società civile. Quest’ultima, infatti, è frutto di un «rapporto di riflessione», rappresenta il «grado della *differenza*» e comporta la «perdita dell’eticità»²³⁶. Essendo la società civile retta dai principi della particolarità – quella della persona particolare che deve appagare i propri bisogni – e dell’universalità formale – quella intessuta dalle relazioni di dipendenza omnilaterale –: «si può riguardare questo sistema in primo luogo come lo *stato esterno – stato della necessità e dell’intelletto*»²³⁷. L’estrinsecità della società civile combacia perfettamente con quella della razionalità intellettualistica, il suo essere «stato dell’intelletto» con la formalità di quest’ultima e l’espressione «stato della necessità»²³⁸ acquista il suo vero significato proprio se considerata in una relazione di equivalenza con la funzione limitante dell’intelletto. La società civile, i rapporti di forza che la solcano e le istituzioni atte a governarli – l’amministrazione della giustizia presentata in questa sfera dei *Lineamenti* corrisponde alla concezione humboldtiana e kantiana del diritto nello stato liberale moderno²³⁹ – si presenta infatti come una necessità nel senso più

²³⁵ *GPhR.*, § 29 A (p. 42). Per un’analisi di questo paragrafo, anche in relazione alla critica hegeliana alle posizioni di Rousseau, cfr. *supra* par. 1.

²³⁶ *GPhR.*, § 181(p. 154).

²³⁷ *Ivi.*, § 183 (p. 155).

²³⁸ Per una comprensione del significato di questa espressione e per la sua evoluzione semantica nell’opera hegeliana, cfr. C. CESA, *Notstaat. Considerazioni su un termine della filosofia politica di Hegel*, in *Scritti per Mario Delle Piane*, ESI, Napoli 1986, pp. 135-151 e A. ARNDT, *Zur Herkunft und Funktion des Arbeitsbegriffs in Hegels Geistesphilosophie*, “Archiv für Begriffsgeschichte”, n. 29, (1985), pp. 104-105.

²³⁹ Sulla società civile come forma moderna e contrattualistico-liberale di statualità, cfr. H.A. REYBURN, *The Ethical Theory of Hegel. A Study of the Philosophy of Right*, Clarendon Press, Oxford 1970, pp. 216-225; Z.A. PELCZYNSKI, *The Hegelian Conception of the State*, in *ID.* (a cura di), *Hegel’s Political Philosophy. Problems and Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge 1971, p. 10; S. VECA, *Nodi. Smith Ricardo Hegel*, in *ID.* (a cura di), *Hegel e l’economia politica*, Mazzotta, Milano 1975, p. 25; J. HYPOLITE, *Introduzione alla filosofia della storia di Hegel*, in R. SALVATORI (a cura di), *Interpretazioni hegeliane*, La Nuova Italia, Firenze 1980, p. 388; N. BOBBIO, *Hegel e il diritto*, in *ID.*, *Studi hegeliani. Diritto, società civile, stato*, Einaudi, Torino 1981, p. 58; P.G. STILLMAN, *Partiality and Wholeness. Economic Freedom, Individual Development, and Ethical Institutions in Hegel’s Political Thought*, in W. MAKER (a cura di), *Hegel on Economics and Freedom*, Mercer University Press, Macon 1987, p. 80; H.

“naturalistico” del termine, ovvero come una dimensione del tutto estrinseca alla volontà dei singoli e da questi percepita esclusivamente in termini oppositivi e limitanti, cadenzata sia sulla costrizione dettata dai bisogni sia su quella impartita dalla polizia. Ben altra necessità è invece incarnata dallo stato politico, che è «stato della libertà, vive nell'autocoscienza dei cittadini, è stato della ragione e della sostanzialità concreta»²⁴⁰. Ciò che rende la necessità liberante od opprimente è proprio questa traslazione dall'interiorità all'esteriorità; movimento che si può rinvenire mediante un mutamento che occorre nella dialettica interna dell'idea: nel sistema dell'eticità perduta, fondato sulla scissione intellettuale tra particolarità e universalità, l'idea della libertà smarrisce la sua realtà effettuale (*Wirklichkeit*), è relegata dal rapporto riflessivo all'«astratto momento della [sua] *realtà* (*Realität*)»; è «totalità relativa» e la sua capacità di essere ed agire come «necessità interna» si tramuta in «apparenza esterna», in mera datità oppositiva e condizionante. La triade “sociologica”²⁴¹ di «esteriorità», «necessità» e «intelletto» del § 183 viene quindi riletta in termini logico-speculativi mediante il richiamo alla dinamica di scissione subita dall'idea nella società civile:

L'idea nella sua *Realität* dispone, infatti, i suoi termini come insegna a fare ciò che brillantemente Jean Hyppolite ha chiamato la «coscienza infelice dell'ontologia», la dottrina dell'essenza in quanto grado dualistico della *Logica*, in quanto grado che svolge una mediazione fra due estremi ancora separati. L'universalità è, infatti, fondamento, forma e potenza della particolarità, ma non vi si esaurisce: è necessità interna dell'idea, capacità di segnare di sé l'apparenza esterna composta dalla particolarità delle individualità economiche ma in modo solo esteriore. È, insomma, come per tutte le categorie della dottrina dell'essenza, principio di fondazione di una trama di rapporti in cui essa ponendosi e riflettendosi in sé determina, pur non esaurendosi, la sua forma fenomenica, il mondo

BROD, *Hegel's Philosophy of Politics. Idealism, Identity, and Modernity*, Westview Press, Boulder-San Francisco-Oxford, 1992, p. 79; G. PRETEROSSO, *I luoghi della politica. Figure istituzionali della filosofia del diritto hegeliana*, Guerini, Milano 1992, p. 29; SCHNÄDELBACH, *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, cit., pp. 270-271; A.T. PEPERZAK, *Modern Freedom. Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*, Kluwer, Dordrecht 2001, p. 437; J. HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, tr. it. A. Illuminati-F. Masini-W. Perretta, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 138.

²⁴⁰ MARINI, *La libertà nel suo concetto e nella sua realizzazione: su alcuni luoghi della “Filosofia del diritto” hegeliana*, cit., p. 211.

²⁴¹ Cfr. CESARALE, *La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel*, cit., p. 50.

delle determinatezze particolari. Ma se è così, allora a soffrirne è, per questo aspetto, il concetto stesso di “eticità”, poiché questo poggia su un rapporto organico e conciliato fra universalità e particolarità²⁴².

Tale riferimento alla processualità alla quale è sottoposta l’idea di libertà permette, ancora una volta, di sottolineare la tensione fenomenologica che innerva l’intera *Filosofia del diritto*: «l’idea, l’assoluto, l’intero, non è qualcosa di statico, è sostanza ed è soggetto, come già insegnava la *Fenomenologia*. È un intero in sviluppo; ed è così che il regno della libertà [...] si presenta ai nostri occhi come una fenomenologia della libertà, un ideale divenire e farsi progressivo di forme intersoggettive diversificate e avviate a una crescente pienezza»²⁴³. Tale progredire è ritmato, nella prospettiva hegeliana, dal battito dialettico della logica speculativa; è il muoversi dal concetto, alla realizzazione, all’idea:

L’idea è essenzialmente *processo*, perché la sua identità solo in tanto è quella assoluta e libera del concetto, in quanto essa è l’assoluta negatività e, perciò, è dialettica. Essa è il decorso consistente in ciò, che il concetto, come l’universalità che è individualità, si determina quale oggettività e quale antitesi a questa; e tale exteriorità, che ha a sua sostanza il concetto, per mezzo della sua dialettica immanente si riconduce nella *soggettività*.

Sottolineare la natura processuale dell’idea non significa ovviamente negare la dimensione della totalità e dell’interezza: è quest’ultima infatti che procede, che si muove. Semplicemente cambiano le prospettive dalle quali guardare e cogliere questo movimento: lo spirito oggettivo, dalla specola della sua pienezza, è idea, ovvero è razionale e reale, concetto e oggettività; dal punto di vista dinamico delle sue determinazioni puntuali, è divenire colto in differenti livelli e gradazioni di compenetrazione di razionale e reale: «v’è dapprima una libertà ancora semplice, una giuridicità astratta, una concettualità della libertà, ovvero una libertà nel suo concetto. V’è poi una libertà che si dipana in molteplici figure, che sono come la realizzazione rispetto a quel concetto e a quella mera

²⁴² *Ibidem*. Per la citazione di J. Hyppolite, cfr. ID., *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, PUF, Paris 1953, p. 226.

²⁴³ MARINI, *La libertà nel suo concetto e nella sua realizzazione: su alcuni luoghi della “Filosofia del diritto” hegeliana*, cit., p. 212.

potenzialità; c'è infine la libertà giunta ad essere idea, compiuta e concreta libertà, all'interno della quale vivono, compresenti, quella concettualità della libertà e quella realizzazione della libertà»²⁴⁴. Al primo momento corrisponde la sfera del diritto astratto, al secondo quella della moralità, al terzo quella dell'eticità. Ma si può rintracciare la medesima struttura dinamica all'interno della sfera sistematicamente più ristretta della stessa eticità: la famiglia è l'ipostasi politica della libertà ancora trattenuta nell'immediatezza del suo concetto, la società civile corrisponde alla particolarizzazione esplosa e scissa della libertà nella sua realizzazione, lo stato è la libertà approdata al livello dell'idea, unione di concetto e realizzazione, universale e particolare. Sia se percorsa nelle figure della *Logica* sia in quelle dei *Lineamenti* questa progressione dell'idea mostra la sua non linearità, o quantomeno la sua non univoca linearità: «secondo il metodo speculativo, si muove da un concetto e lo si segue nel suo sviluppo, nella sua realizzazione o oggettivazione, finché si giunge alla pienezza dell'idea, la quale in tal modo ci appare come risultato, ma nella realtà è momento onnipresente, mediatore, fondamento a quanto precedeva nell'esposizione, e quindi primo»²⁴⁵. Nello specifico della sfera dell'eticità, lo stato risulta protagonista, prima nella passività poi nell'attività, di un duplice movimento: dal lato dell'«andamento del concetto scientifico» «appare come il «risultato» dello sviluppo che investe l'«eticità immediata» della famiglia una volta che è transitata per la «scissione della società civile»; dal lato della «realtà» e delle sue configurazioni lo stato «vien fuori» come il «verace fondamento (*wahrhafter Grund*)»²⁴⁶ delle sfere che l'hanno apparentemente preceduto, rivelandosi come loro motore di mediazione interna. Lo stato – come l'eticità rispetto al diritto astratto e alla moralità, come l'idea rispetto al concetto e alla realizzazione, come il concetto rispetto all'essere e all'essenza – fonda i momenti che nella *Folge des Begriffs* della dimostrazione scientifica lo fanno apparire come il prodotto della loro evoluzione, ma, allo stesso tempo, è il fondamento che vien fuori da essi, ovvero «non sta, semplicemente e immediatamente, dietro, prima, a fondamento di essi. È anche

²⁴⁴ Ivi, p. 213.

²⁴⁵ *Ibidem*.

²⁴⁶ *GPhR.*, § 256 A (p. 194).

questo, ma non è soltanto questo. Li fonda, ha in sé la ragione di essi, ma nello stesso tempo sorge, esce fuori da essi, in tale propria qualità di fondamento»²⁴⁷.

Dirimente, per cogliere questa complessa dinamica di risultato/fondamento e apparenza/mediazione, è il sottolineare la qualità ontologica dei momenti in questione. La famiglia e la società civile sono infatti momenti ideali – «costituiscono in genere i due momenti ancor ideali»²⁴⁸ recita l'*Anmerkung* al § 156, giudizio ribadito dal § 262 – e quindi finiti dell'*ethos*; lo stato, invece, è «l'idea reale, lo spirito, il quale divide se stesso nelle due sfere ideali del suo concetto, la famiglia e la società civile, come in sua finità»; ancora, lo stato è «spirito reale infinito per sé»²⁴⁹. La finitezza e l'idealità di famiglia e società civile sono in tensione con l'infinità dell'idea incarnata dallo stato. L'infinito sorge dal seno del finito come sua ragion d'essere: questa relazione di reciprocità – che può essere colta dal punto di vista del risultato come da quello del fondamento – si riverbera nell'intera struttura speculativa dell'impianto hegeliano. I momenti finiti – si chiamino essi essere e nulla, essere e essenza, *logos* e natura, diritto astratto e moralità, famiglia e società civile – «trapassano» nell'infinito – si chiami esso, rispettivamente, divenire, concetto, spirito, eticità o stato – «che li richiama a sé, che da essi e dal loro trapasso acquista il suo proprio senso; e nello stesso tempo li vede sorgere dal suo seno, li genera, ed essi procedono, sorgono, traggono senso da lui»²⁵⁰. In questo trapassare che è un essere richiamati ad altro, in questa dialettica di azione e passività che non si chiude mai, che non si arresta mai nella sfera del finito, ma che tende sempre – seppur tramite un percorso che, si è visto, è il risultato dell'intreccio di due movimenti – verso l'infinito si situa l'anima stessa dell'idealismo, della sua matrice speculativa: «la proposizione, che *il finito è ideale*, costituisce *l'idealismo*. L'idealismo della filosofia consiste

²⁴⁷ G. MARINI, *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella "Filosofia del diritto" hegeliana*, in ID., *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella "Filosofia del diritto" hegeliana*, Morano Editrice, Napoli 1990, p. 52.

²⁴⁸ *GPhR.*, § 256 A (p. 194).

²⁴⁹ *Ivi*, § 262 (p. 203).

²⁵⁰ MARINI, *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella "Filosofia del diritto" hegeliana*, cit., p. 54.

soltanto in questo, nel non riconoscere il finito come un vero essere»²⁵¹. Consapevolezza, quest'ultima, per la quale transita, nuovamente, la demarcazione con le filosofie dell'intelletto: «la destinazione delle cose finite non è nulla più che la lor *fine*. L'intelletto persiste in questa mestizia della finità, facendo del non essere la destinazione delle cose e prendendolo insieme come *imperituro* e *assoluto*»²⁵². La ragione, invece, sperimenta la finitezza autentica del finito e riconosce nell'infinità la scaturigine e la meta della finità.

In questo lavoro della ragione gioca un ruolo fondamentale la natura dialettica dell'idea, in grado di lumeggiare da una nuova angolatura la natura del finito. Nella pagine iniziali della sezione sull'idea della *Dottrina del concetto* si specifica infatti ulteriormente l'essenza della finitezza: «che le cose attuali non sian congrue all'idea, è il lato della loro *finità* e *non verità*»²⁵³. Nelle *Dottrina dell'essere*, invece, viene ripresa la rappresentazione di matrice platonica²⁵⁴ grazie alla quale Hegel, qui come nello *Zusatz* al § 4 dei *Lineamenti*²⁵⁵, descrive l'unione, nell'idea, di concetto e oggettività come l'unione di anima e corpo: «è la *definizione delle cose finite* che in esse concetto ed essere siano diversi, che concetto e realtà, anima e corpo, siano separabili, e che le cose finite siano perciò transitorie e mortali»²⁵⁶. Ma, a differenza dell'insuperabile dualismo platonico, per Hegel:

la realtà finita, nel suo non corrispondere al concetto, deve pur corrispondergli: è proprio questo a definire la finitezza, vale a dire che essa corrisponde ed al tempo stesso non corrisponde al suo concetto. In tal modo [...] si definisce *ogni* forma di finitezza, non solo quella delle «cose» che sono sotto ogni rispetto separate (dal loro concetto, dalla coscienza, tra loro), e quindi finite nella modalità stessa del loro essere, ma anche la finitezza dello spirito che non si è ancora elevato all'assoluto²⁵⁷.

²⁵¹ *WL.I.*, p. 172 (p. 159).

²⁵² *Ivi*, p. 140 (p. 129).

²⁵³ *WL.II.*, p. 465 (p. 860).

²⁵⁴ Cfr. PLATO, *Fedone*, tr. it. M. Valgimigli, Laterza, Roma-Bari 1985.

²⁵⁵ Cfr. *supra*, le battute iniziali del presente paragrafo.

²⁵⁶ *WL.I.*, p. 92 (p. 79).

²⁵⁷ M. THEUNISSEN, *Concetto e realtà. Il superamento hegeliano del concetto metafisico della verità*, in A. NUZZO (a cura di), *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, La Nuova Italia, Roma 1993, p. 122.

Che vi sia, ad un tempo, corrispondenza e non corrispondenza, viene affermato esplicitamente dallo stesso dettato hegeliano: «L'oggetto meccanico e chimico, al pari del soggetto vuoto di spirito e dello spirito conscio solo del finito e non della sua essenza, non hanno, è vero, secondo la loro diversa natura, esistente in loro il loro concetto *nella sua propria forma libera*. Ma possono in generale essere un che di vero solo in quanto sono l'unione del loro concetto e della realtà, dell'anima loro e del loro corpo»²⁵⁸. Se questa sincronicità non si desse, si rischierebbe infatti la riproposizione di una sorta di dualismo: da un lato, una «fattuale non corrispondenza» del finito, dall'altro, «un ideale di corrispondenza destinata a non realizzarsi mai oppure in un lontano futuro»²⁵⁹; in altri termini, un dover essere. La compresenza di corrispondenza e non corrispondenza, invece, costituisce l'ossatura della realtà effettuale, del presente reale:

il mondo oggettivo e soggettivo in generale non solo *debbono esser congruenti* con l'idea, ma sono la congruenza del concetto e della realtà. [...] Quando si dice che non si trova nell'esperienza oggetto alcuno che corrisponda perfettamente all'idea, si contrappone questa al reale come una norma soggettiva; ma che cosa abbia veramente ad *essere* un reale, se non sia in esso il suo concetto e se l'oggettività sua non sia affatto commisurata a questo concetto, non si saprebbe dire; perché sarebbe il nulla²⁶⁰.

Emerge qui uno statuto ontologico intermedio del finito, in grado di esplicitare la sua caratura di idealità. Tale specificità riposa proprio nella puntuale sincronicità tra due dimensioni, per la quale la finitezza «è ad un tempo (e non: deve essere) la congruenza che gli manca, quell'“ad un tempo” ha il significato dello *αμα* del quarto libro della *Metafisica*, indicando una simultaneità»²⁶¹. In questa contraddizione – consustanziale al finito – riposa la distinzione, fondamentale, tra non essere e nulla; distinzione che transita per la

²⁵⁸ *WL.II*, p. 464 (p. 859).

²⁵⁹ THEUNISSEN, *Concetto e realtà. Il superamento hegeliano del concetto metafisico della verità*, cit., p. 122.

²⁶⁰ *WL.II*, p. 464 (p. 859).

²⁶¹ THEUNISSEN, *Concetto e realtà. Il superamento hegeliano del concetto metafisico della verità*, cit., p. 123.

determinazione della non verità. Si è visto che il finito può assurgere alla verità solo se la sua realtà corrisponde, pur non corrispondendogli nella forma della libertà, al concetto. Una essenziale non verità sta quindi a fondamento di questa corrispondenza, che è, a sua volta, campo d'esistenza della verità. E quale sia la natura di questa non verità si chiarisce proprio in relazione allo statuto ontologico del finito: «il non-vero, in questo senso, è ciò che in verità non è – non è l'essere vero, ma nemmeno il nulla. Esso si abbassa a quella parvenza cui l'essenza, nel secondo libro della *Logica*, abbassa l'“essere” – l'esserci del mondo finito»²⁶². La natura intermedia – ontologicamente parvente – del finito consiste proprio in questo, nel situarsi tra la pienezza di essere, dovuta alla completa corrispondenza tra concetto e realtà, che caratterizza l'idea – ovvero il momento infinito – e la totale mancanza di essere del nulla. Se nel finito la realtà non corrispondesse in toto al concetto, regnerebbe l'esclusiva sterilizzazione dell'esistenza: «dove un oggetto, per esempio lo Stato, non fosse *affatto* conforme alla sua idea, ossia anzi non fosse affatto l'idea dello Stato, quando la realtà di questo, che son gli individui di sé consci, non corrispondesse per nulla al concetto, allora la sua anima e il suo corpo si sarebbero separati; quella fuggirebbe nelle remote regioni del pensiero, questo si sarebbe spezzato nelle individualità singole»²⁶³.

Accanto a questa frattura costitutiva, interna al finito, tra corrispondenza e non corrispondenza, risulta ora importante sottolineare l'anima non monolitica e mobile della corrispondenza stessa. Quest'ultima, infatti, va letta, nella prospettiva hegeliana, come una tensione continua tra processualità e risultato. La corrispondenza quindi non è mai data, ma si produce incessantemente in una dinamica intessuta di istanze dialettiche e dialogiche²⁶⁴. In tale processualità la corrispondenza si sdoppia, rispetto alla contraddittorietà del finito, in un lato formale e in uno concreto:

²⁶² Ivi, p. 124.

²⁶³ *WL.II*, p. 465 (p. 860).

²⁶⁴ Sulla natura dialogica della stessa dialettica, cfr. R. WIEHL, *Dialog und philosophische Reflexion*, “Neue Hefte für Philosophie”, n. 2-3, (1972), pp. 41-94.

Il finito è contraddittorio in quanto in esso la realtà corrisponde ed insieme non corrisponde al suo concetto. Tale contraddizione si distingue in alcuni punti fondamentali da quella dichiarata impossibile da Aristotele: ciò che spetta e che non spetta al finito non è «lo stesso» – e la corrispondenza che gli va infatti riconosciuta ha un significato diverso da quella che gli va negata: questa è concreta, quella formale. La realtà finita corrisponde al concetto in quanto è sussumibile sotto di esso, mentre non gli corrisponde in quanto le è impedito di passare nella sua realtà. La sua corrispondenza *in quanto* formale è al tempo stesso non-corrispondenza – non corrispondenza concreta²⁶⁵.

Per questo Hegel può concludere che le «cose finite son finite per ciò che non hanno compiutamente in loro stesse la realtà del loro concetto», concetto che si rivela, nei loro confronti, come una «determinazione esteriore»²⁶⁶. Questa, dunque, la natura del finito, la sua idealità e la sua relazione con la triade concetto-realizzazione-idea. Natura che, da un lato, presenta sicuramente una coloritura difettiva rispetto alla pienezza dell'idea e alla sua assoluta compenetrazione di razionale e reale, compenetrazione nella quale si esprime la piena adesione, nell'internità dell'idea, di libertà e necessità; dall'altro, la finità sembra innervata da una differente rappresentazione della libertà. Il finito, per esser vero, e quindi reale, deve sicuramente corrispondere al suo concetto, è necessitato a farlo, altrimenti sarebbe il nulla, ovvero sarebbe schiavo del più brutale dei condizionamenti. Ma la corrispondenza al concetto, se non viene assunta «*nella sua propria forma libera*» – assunzione caratteristica solo dell'idea – rischia di condizionare a sua volta il finito, rischia di rendere l'esserci del tutto trasparente all'azione del concetto e, quindi, di scioglierne le determinazioni particolari. Rintracciare questa distinzione tra lato formale e concreto della corrispondenza permette invece di presidiare uno spazio di libertà, o meglio, una forma della libertà che può essere definita come un "lasciar essere l'altro", per la quale l'astrattezza del finito è libera di restare tale, di non divenire concreta, per la quale l'accidentale ha sì a vedere con il razionale – perché altrimenti ricadrebbe nuovamente nel nulla – ma non è necessitato a trapassare nella sfera della

²⁶⁵ THEUNISSEN, *Concetto e realtà. Il superamento hegeliano del concetto metafisico della verità*, cit., p. 123.

²⁶⁶ *WL.II*, p. 465 (pp. 859-860).

concretezza, non è necessitato ad essere mero momento di passaggio, supporto strumentale di un divenire altro.

3.1 *Dal risultato al fondamento, ovvero la necessità oltre il condizionamento.*

Affrontata, seppur brevemente, la natura ontologica della finitezza²⁶⁷, occorre ora ritornare alla logica e alla morfologia della dinamica relazionale che lega i momenti finiti all'infinito, dinamica che, si è visto, può essere letta dalla prospettiva della coppia risultato/apparenza come da quella della coppia fondamento/mediazione. Precedentemente tale dinamica è stata rintracciata all'altezza dei §§ 256 e 262 dei *Lineamenti*, ove Hegel legge – riprendendo, asciugandolo, il modello argomentativo della *Logica* – il rapporto tra risultato/fondamento all'interno dei rapporti tra famiglia, società civile e stato. Utile può essere ora assumere questo rapporto direttamente nella *Logica* – nella trattazione che ne fa l'*Enciclopedia* –, ove i soggetti coinvolti – colti nel passaggio dalla logica oggettiva a quella soggettiva – sono essere, essenza e concetto:

Poiché il concetto si è provato come la verità dell'essere e dell'essenza, i quali entrambi sono *tornati* in lui come nella loro *ragion d'essere* [*Grund*], così, per *converso*, esso [il concetto, *ndr*] si è *svolto* dall'essere come dalla sua *ragion d'essere* [*Grund*]. Quel lato del processo può esser considerato come un *approfondirsi* dell'essere in sé stesso, il cui interno è svelato mediante questo processo; l'altro lato, come un venir fuori del *più perfetto dal più imperfetto*²⁶⁸.

Franco Chiereghin nomina i due lati menzionati nel testo rispettivamente come quello della «verità» e come quello dello «sviluppo»²⁶⁹:

²⁶⁷ Per un'accurata trattazione dell'articolazione interna del finito, cfr. G. MENDOLA, *Lo statuto «logico» del finito in Hegel*, "Verifiche", n. 3-4, (2003), pp. 211-254.

²⁶⁸ *Enz.*, § 159 (pp. 155-156).

²⁶⁹ CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, cit., p. 86.

sembra che in tal modo Hegel ci ponga davanti a una doppia presupposizione, a seconda che la relazione tra essere, essenza e concetto venga riguardata dal lato della sua verità o dal lato del suo sviluppo: ciò che dal lato della “verità” costituisce il fondamento (il concetto), dal lato dello “sviluppo” mostra di essere il risultato, e la medesima qualifica di “ragion d’essere” aspetta sia al principio della verità (il concetto) sia al principio dello sviluppo (l’essere)²⁷⁰.

Il primo corno del discorso, ovvero quello per il quale il concetto – qui da intendersi come pensiero dell’idea, concetto dell’idea e non semplicemente come suo momento, al pari dell’oggettivazione – risulta essere il fondamento di essere ed essenza, riposa sull’interpolazione di un duplice movimento, grazie alla quale si riarticola sia i vettori della dimensione logico-temporale sia di quella spaziale. L’internarsi dell’essere e dell’essenza nel concetto, nel quale trovano e scoprono il proprio *Grund* e principio mediatore, si presenta come l’«*approfondirsi* dell’essere in sé stesso, il cui interno è svelato mediante questo processo». Il luogo del movimento, quindi, non si specifica per mezzo di una traslazione orizzontale, per la quale si passa da una determinazione all’altra – come se essere, essenza e concetto fossero uno accanto all’altro –, bensì, si sviluppa lungo la dimensione della profondità, muovendosi, come se fosse un carotaggio²⁷¹, nell’unico punto dell’essere:

La conquista del livello del concetto retroagisce, quindi, sull’essere e quello che all’inizio dell’itinerario logico era l’elemento più povero e indeterminato diventa ora il luogo dello svelamento del profondo. La povertà iniziale si toglie in un processo che mentre sembra andare verso determinazioni sempre più ricche, quali sono quelle dell’essenza e del concetto, in realtà deve essere inteso in modo autoreferenziale, come l’internarsi dell’essere in se stesso, per portare alla luce ciò che esso è nella sua profondità²⁷².

Questo primo movimento non solo permette di vedere l’evoluzione e la vita dei diversi momenti del *logos* in una prospettiva fortemente coesa e

²⁷⁰ *Ibidem*.

²⁷¹ CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, cit., p. 87.

²⁷² *Ivi*, p. 86.

interconnessa – e quindi non come un semplice divenire lineare dal più astratto al più concreto –, ma permette di chiarificare il ruolo di mediazione giocato dal concetto in quanto *Grund*: se intendiamo infatti la mediazione come la capacità, la tensione, a mettere in relazione l'irrelato, possiamo notare come la prima manifestazione di questa relazione avvenga non verso un'alterità assoluta, esterna, ma come la relazionalità si rivolga, *in primis*, nei confronti di un'alterità che è già interna all'essere, all'irrelato, e che deve essere quindi «svelat[o]». Anche da questa specola si può notare l'apertura di Hegel a preservare, seppur nell'avanzamento verso la concretezza del concetto, il valore di già relato, di già connesso e, quindi, libero, dell'assolutamente semplice e povero.

Se il primo movimento riarticola lo spazio dell'internarsi di essere ed essenza nel loro fondamento grazie allo svelamento del vettore della profondità, il secondo movimento offre lo spunto per un ripensamento della dimensione logico-temporale – da non intendersi, qui, in termini meramente cronologici. L'azione di mediazione del concetto infatti retroagisce sull'inedere dell'essere e dell'essenza in modo tale che questi «sono *tornati* [*zurückgegangen* sind] in lui come nella loro *ragion d'essere*». Quello che sembra un percorso verso il “nuovo” e “lo sconosciuto” del concetto, si torce in un percorso verso il “già stato”: se essere ed essenza «sono *tornati*» nel concetto significa infatti che vi erano già stati. Il loro viaggio quindi assume una curvatura anabasi – si profila come un non ancora che è già stato – verso la patria del concetto:

la strada che il *logos* percorre nella sua più immediata esplicitezza (il percorso che va dall'essere, all'essenza, al concetto) presuppone in realtà una storia anteriore non detta o per lo meno non detta in modo così esplicito com'è quella narrata. Ciò che si presenta all'inizio (l'essere) è ancora una volta un inizio apparente, perché ha molto che lo precede: un ancestrale, essenziale essere “già stato” (suo e dell'essenza) nel “concetto”. E questo per una relazione di anteriorità tutta interna al *logos*, che [...] vuole educarci a leggere nella successione per unità discrete del linguaggio l'intreccio simultaneo di tutto con tutto che è proprio del pensiero²⁷³.

²⁷³ Ivi, p. 87. L'espressione del «tutto con tutto» non deve in ogni modo dar adito a rappresentazioni del concetto come luogo della sintesi delle particolarità e loro scioglimento nell'indistinto. Hegel fugge questa possibilità sottolineando il valore della differenziazione – e della

La traiettoria tracciata dallo *zurückgehen* viene ripresa nella sua interezza anche nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, nello snodo del passaggio dalla moralità all'eticità. Lì i soggetti della triade sono ovviamente il diritto astratto, la moralità – momenti finiti e ideali della libertà– e l'eticità – momento infinito e libertà come idea:

L'esserci della libertà, il quale era immediato come *diritto*, nella riflessione dell'autocoscienza [morale, *ndr*] è determinato a *bene*; il terzo [l'eticità, *ndr*], qui, nel suo passaggio, come la verità di questo bene e della soggettività, è perciò altrettanto la verità di questa e del diritto. – L'*ethos* è disposizione d'animo soggettiva, ma del diritto essente in sé; – che questa idea è la *verità* del concetto di libertà, ciò non può essere un che di presupposto, di preso dal sentimento o da altrove, bensì – nella filosofia – soltanto come un che di *dimostrato*. Questa deduzione del medesimo è contenuta unicamente in ciò, che il diritto e l'autocoscienza morale si mostrano in loro stessi, per ritornare là dentro [nell'*ethos*] come in loro risultato²⁷⁴.

Il ritornare nell'*ethos* del diritto astratto e della moralità – passaggio per la comprensione del quale Hegel rimanda esplicitamente alla logica²⁷⁵ – è transito necessario per la dimostrazione scientifica dell'eticità stessa, che appare quindi come risultato. Ma, essendo qui nell'alveo dello spirito oggettivo, e non più in quello della logica, si può forse rintracciare un'ulteriore spiegazione, di natura “sociologica”, di quello *zurückgehen*: il diritto astratto e la moralità, se intesi come configurazioni e non come determinazioni del concetto, non vengono prima

sua produzione – insito nel concetto: «Se nella rappresentazione superficiale di quel ch'è il concetto, ogni molteplicità sta *fuori del concetto*, ed a questo compete solo la forma dell'universalità astratta ovvero della sua vuota identità della riflessione, si può già subito far osservare che d'altronde anche per la dichiarazione di un concetto, ossia per la definizione, oltre al genere [...] si richiede espressamente anche la *determinatezza specifica*. Solo che si riflettesse, pensando un po' che cosa cotesto vuol dire, risulterebbe chiaro che con ciò anche il *distinguere* è ritenuto un momento essenziale del concetto [...]. [Il concetto, *ndr*] ha anzi la determinatezza e la differenza in se stesso. Essendo cotesta la determinatezza del concetto, epperò la *determinatezza assoluta*, cioè l'*individualità*, il concetto è ragion d'essere e fonte di ogni finita determinatezza e molteplicità» (*WL.II*, pp. 260-261 (pp. 665-666)). Aspetto, quest'ultimo, che va messo in stretta relazione con il lavoro di produzione delle determinazioni agito dalla dialettica, per come mostrato nell'*Anmerkung* al § 31 dei *Lineamenti* (cfr. *supra*, par. 2).

²⁷⁴ *GPhR.*, § 141 A (p. 132).

²⁷⁵ *Ibidem* (p. 131).

dell'eticità «nello sviluppo temporale»²⁷⁶, ma, sempre dalla prospettiva delle configurazioni, sono già nell'eticità. Ecco che allora, una volta che si è svolta la loro successione scientifica in quanto determinazioni del concetto, diritto astratto e moralità, dopo aver potuto dimostrare la verità dell'eticità come loro risultato, possono infine ritornare nell'eticità arricchiti dall'essersi «mostra[ti] in loro stessi».

L'approdo scientifico al risultato consente ora di volgere nuovamente l'attenzione alla triade logica di essere-essenza-concetto, per focalizzarsi sul secondo corno della loro relazione, quella che Chiereghin ha definito come il «processo dello “sviluppo”»²⁷⁷. Da questo «lato» della questione la topica della relazione triadica viene così riformulata: il *Grund* è l'essere e il concetto si svolge a partire dall'essere, passando per l'essenza, come dal suo fondamento. In altri termini, Hegel ripropone qui la tipica argomentazione filosofica che vede il «più perfetto» «venir fuori» dal «più imperfetto»²⁷⁸:

Poiché l'*essere* si è mostrato come un *momento* del concetto, questo si è per tal modo provato come la verità dell'essere: come questa sua riflessione in sé e come superamento della mediazione, il concetto consiste nel *presupporre* l'*immediato*, – un presupporre, che è identico col ritorno in sé: la quale identità costituisce la libertà e il concetto. Allorché dunque il *momento* vien chiamato l'imperfetto, il concetto, che è il perfetto, è certamente lo svolgersi dall'imperfetto, giacché esso è essenzialmente questo superamento del suo presupposto. Ma è, insieme, esso soltanto che, ponendosi, fa il presupposto²⁷⁹.

Il concetto, quindi, essendo il risultato di uno sviluppo, necessita di un presupposto – ovvero l'essere nella sua imperfezione – che è da essere superato – altrimenti il concetto non sarebbe più la verità del concetto. Tale superamento avviene in forza del fatto che è solo il concetto che, nello stesso gesto di autoporsi, «fa il presupposto». Il cuore teorico di questo passaggio, sottolinea

²⁷⁶ Ivi, 32 A (p. 45).

²⁷⁷ CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, cit., p. 88.

²⁷⁸ Come si è già avuto modo di sottolineare, con la medesima formulazione lo stato «vien fuori» dalle sfere ideali di famiglia e società civile (cfr. *GPhR.*, § 256 A (p. 194)).

²⁷⁹ *Enz.*, § 159 A (p. 156).

Chiereghin²⁸⁰, batte all'interno della mediazione speculativa, ovvero di quel procedimento dialettico che attiva il ribaltamento in forza del quale ciò che viene presupposto come *Grund* della mediazione e della prova filosofica al termine della catena delle inferenze argomentative scopre, a sua volta, di poggiare proprio su quanto lui stesso credeva di aver permesso di provare:

Il fondamento iniziale non è quindi autenticamente tale, ma è un “presupposto” del punto d'arrivo, nel senso che è quest'ultimo a anticiparne la posizione (a *pre*-supportarlo) [...], a “farlo”. Con ciò non è che il punto di partenza venga annullato; piuttosto, dal momento che è esso a essere “fondato”, non può più essere concepito come qualcosa che continua a «stare sotto» a quello che è stato raggiunto come suo autentico e originario fondamento. Se il momento iniziale conserva un potere fondante, questo si esplica tutto nel togliersi come condizione e come fondamento di ciò che attraverso esso è venuto alla luce²⁸¹.

L'essere, il presupposto “fatto” dal concetto, si toglie quindi dall'apparenza di essere un «reale condizionante». Così facendo, la filosofia speculativa apre la strada per una comprensione libera e liberante della necessità, in quanto ciò che sembra dettare il moto all'avanzamento del concetto – l'essere, «il più povero», «il molteplice dell'intuizione»²⁸² – risulta invece consistere in un «semplice accadere», che può avere un peso necessitante solo nella narrazione storica, non nello sviluppo della verità che in quell'accadere si muove²⁸³. Qui, e solo qui, la necessità si eleva e si libera di questo ruolo condizionante esteriore, per divenire il motore interno della processualità dell'*Entwicklung* della libertà del e nel concetto:

Un errore capitale, che regna qui, è di credere che il principio *naturale* ossia il *cominciamento*, da cui si prendon le mosse nello sviluppo *naturale* o nella *storia* [*Geschichte*] dell'individuo che si sta formando, sia il *vero* e

²⁸⁰ Cfr. CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, cit., p. 89.

²⁸¹ *Ibidem*.

²⁸² *WL.II*, p. 261 (p. 665).

²⁸³ Ritorna qui il tema della differenza tra la *Zeitfolge* della *Historie* e la *Folge des Begriffs* della filosofia della storia, già affrontato nel precedente capitolo (cfr. *infra*, Cap. I, par. 2.1).

quello che nel *concetto* è il *primo*. L'intuizione o l'essere son bensì secondo la natura il primo ovvero la condizione per il concetto, ma non per questo sono l'in sé e per sé incondizionato; nel concetto si toglie anzi la realtà loro, e con ciò insieme quell'apparenza che avevano come di un reale [*Reelle*] condizionante. Quando si ha di mira non la *verità*, ma soltanto la *storia* [*Historie*], il modo come va la cosa nel rappresentarsi o immaginare e nel pensare fenomenico, ci si può ad ogni modo fermare alla narrazione che noi cominciamo con sentimenti e intuizioni e che l'intelletto dal molteplice di quelli cava una universalità ossia un astratto, ed ha allora naturalmente bisogno, a questo scopo, di quella base, la quale in questo astrarre rimane ancora la rappresentazione in quella intiera realtà con cui dappprincipio si mostrò. Ma la filosofia non ha da essere una narrazione di ciò che accade, sibbene una conoscenza di ciò che in quello vi è di *vero*, e in base al vero dev'essa poi comprendere ciò che nella narrazione appare come un semplice accadere²⁸⁴.

Individuato questo dirimente nesso tra libertà, necessità e filosofia – solo nella comprensione filosofica del mondo, nel suo darsi spaziale e storico-politico, la brutta necessità condizionante dell'accadere svela la sua inconsistenza e la filosofia può quindi cogliere la reale necessità in ciò che in quell'accadere vi è di vero e, quindi, di libero – resta ancora da chiedersi quale sia il “destino” dell'accadere, dell'essere, dopo che il concetto lo ha tolto come fondamento.

Una tale interrogazione è cogente, giacché contiene al suo interno un'ulteriore questione, dirimente ai fini della presente indagine. Il problema può essere così riassunto: la necessità si presenta sotto un duplice aspetto, può essere intesa come resistenza esterna, come l'esserci transeunte che frena e invischia il realizzarsi del concetto e della libertà, o come necessità del concetto, razionalità pura, che ingabbia l'esistente e ne scioglie le peculiarità in un tutto trasparente. Entrambe sono forme unilaterali della necessità, che perdono il carattere di relazionalità che, si è visto, caratterizza la struttura interna della necessità: la libertà si esprime nel legame, necessario, all'alterità. Se la prima rappresentazione della necessità trova la sua “correzione” proprio nello svelamento della natura non condizionante, per la filosofia, dell'essere e nel ribaltamento della prospettiva del risultato/apparenza, che vede il concetto e l'infinito – o lo stato e l'eticità, se si vuole ragionare in termini etico-politici – apparire appunto come condizionati

²⁸⁴ *WL.II*, pp. 259-260 (pp. 664-665). Traduzione leggermente modificata.

dall'essere e dal finito, nella prospettiva del fondamento/mediazione, che li coglie invece come veraci elementi mediatori; la seconda rappresentazione della necessità può trovare la sua riarticolazione proprio nella domanda sopra avanzata: cosa resta del finito quando il concetto che lo ha fatto come presupposto lo toglie?

La risposta viene suggerita da Hegel attraverso il «radicale ripensamento» che il filosofo di Stoccarda fa «delle prove dell'esistenza di Dio che nella tradizione scolastica prendevano l'avvio *a contingentia mundi*»²⁸⁵. La struttura tradizionale di questa prove prende le mosse dalla convinzione errata, una «stortura, che si debba addurre un fondamento oggettivo [mondano, *ndr*] dell'essere di Dio, il quale diventa perciò un *mediato* da un altro»²⁸⁶. Una tale prospettiva – che si fonda sull'«identità dell'intelletto», urtando così «nella difficoltà di compiere il passaggio dal *finito* all'*infinito*»²⁸⁷ – misconosce il vero statuto ontologico del contingente – che in verità «è alcunché di *caduco*, di fenomenico, e un *niente* in sé e per sé»²⁸⁸ – in quanto lo considera «un saldo fondamento che dev'essere lasciato nella forma empirica in cui dapprima si presenta»²⁸⁹: «la relazione del punto di partenza col punto finale, al quale si procede, viene rappresentata così come solamente *affermativa*, come un inferire da uno che *è* e *resta*, ad un *altro*, che *ugualmente è*»²⁹⁰. Una tale impostazione esclude a priori la forma della necessità relazionale, in quanto fissa finito e infinito nel loro dualismo irrelato: due positivi che si fronteggiano estrinsecamente. La natura difettiva di queste prove di matrice intellettualistica consiste nell'assenza del «momento della *negazione*»²⁹¹: «pensare il mondo empirico significa, invece, essenzialmente, trasformare la sua forma empirica e cangiarla in qualcosa di universale: il pensiero esercita insieme un'attività *negativa* su quel fondamento; la materia percepita, quando è determinata mediante

²⁸⁵ CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, cit., p. 89.

²⁸⁶ *Enz.*, § 36 A (p. 46).

²⁸⁷ *Ibidem*.

²⁸⁸ *Ivi*, § 50 A (p. 62).

²⁸⁹ CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, cit., p. 89.

²⁹⁰ *Enz.*, § 50 A (p. 62).

²⁹¹ *Ibidem*.

l'universalità, non resta nella sua prima forma empirica»²⁹². In questa negazione si esprime il senso ultimo del pensare – e, quindi, della tensione religiosa: dell'elevazione verso il sovrasensibile che non può che darsi a partire dal sensibile, ma che non può esimersi dal ricadervi, confermando così la natura ricorsiva e retroattiva del *logos*:

L'*elevazione* del pensiero sul sensibile, il *progredire* di esso di là dal finito verso l'infinito, il *salto* che vien fatto, col rompere le serie del sensibile, nel soprasensibile, tutto ciò è il pensiero stesso; questo trapasso è *soltanto pensiero*. Dir che questo trapasso non debba esser fatto, è dire che non si debba pensare. In effetti, gli animali non lo fanno: se ne restano fermi, essi, all'apprensione sensibile o all'intuizione: e perciò non hanno alcuna religione²⁹³.

L'elevazione si esprime quindi in un gesto di rottura, tramite un salto, che consiste nel divellere il finito nel suo ruolo di fondamento e di mediazione. Questa è, però, la forma di relazione che costituisce il rapporto libero tra finito e infinito, tra essere e concetto. Nell'elevazione ciò che appariva come mediazione viene negato in quanto mediazione, ma ad opera di una nuova, reale, mediazione: «ciò che è come mediatore sparisce, e così, in questa mediazione stessa, è tolta la mediazione»²⁹⁴. Ecco perché, qui, appare una necessità liberante e reale: la mediazione è, per definizione, «ciò che mette in rapporto» e il concetto, pur negando l'essere, rimane quindi in relazione con lui, non lo nullifica: «si potrebbe dire che il mondo, come contingente, non dismette il proprio carattere di fondamento, ma lo legittima solo nella misura in cui nel processo di mediazione emerge la natura genuina della sua contingenza: il suo fondare sta tutto e senza residui nello sparire della pretesa di sussistere come fondamento positivo»²⁹⁵. L'azione del concetto, in ultima istanza, consiste quindi *anche* nel custodire

²⁹² *Ibidem*.

²⁹³ Ivi, § 50 A (p. 61).

²⁹⁴ Ivi, § 50 A (p. 62).

²⁹⁵ CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, cit., p. 90.

questa contingenza, seppur mettendola sempre in relazione, mediandola, con la propria natura universale e concreta²⁹⁶.

Tornando, per concludere, allo sviluppo della libertà per come cadenzato dalla triade concetto-realizzazione-idea, nello specifico per come ciò avviene nel mondo dello spirito oggettivo – nel quale la pura dimensione del «concetto in sé e per sé»²⁹⁷ della *Logica* incontra e si compenetra con gli «oggetti reali»²⁹⁸ – risulta significativo, a mo' di indicazione euristica per il prosieguo dell'analisi, rilevare come tale “custodia” del molteplice si esprima nella *Filosofia del diritto* grazie ad una dinamica azione combinatoria²⁹⁹ tra la dimensione concettuale e quella rappresentativa:

il rapporto tra determinazione concettuale e contenuto reale non può esprimersi nel modo di una correlazione, per così dire, “uno a uno”, per cui il concetto raggiunga l'individuazione immediata – e la conseguente fondazione logica – di *una* (ed *unica*) esistenza fenomenica per *una* sua determinazione (e per *ognuna* di esse). E non può esprimersi in tal modo perché la forma concettuale superiore fonda sì logicamente il *concetto* dell'inferiore, ma non ne fonda l'*esistenza*, per la quale sono infatti richieste condizioni aggiuntive o variabili di individuazione che non risultano a loro volta deducibili dal concetto. La correlazione che così si stabilisce tra forma concettuale ed esistenza concreta non può essere quindi altro che la correlazione mediata che ha luogo tra una determinazione concettuale ed una forma rappresentativa che raccoglie, di un preciso contenuto reale di cui è espressione formale, ma immediata, anche quelle condizioni empiriche di variabilità che non sono deducibili dal concetto ma che risultano tuttavia necessarie ad una fondazione concettuale non formalistica³⁰⁰.

²⁹⁶ In altri termini, il concetto, negando il suo ruolo fondativo, lascia essere il finito per ciò che esso realmente è.

²⁹⁷ *WL.II*, p. 257 (p. 662).

²⁹⁸ *WL.I*, p. 243 (p. 229).

²⁹⁹ Cfr. A. NUZZO, *Rappresentazione e concetto nella 'Logica' della «Filosofia del diritto» di Hegel*, Guida, Napoli 1990, pp. 19-41.

³⁰⁰ *Ivi*, p. 21.

Capitolo III

La fondazione dell'oggettività del soggetto: il passaggio dalla moralità all'eticità

Il passaggio dalla moralità all'eticità – che, si vedrà, ripropone, seppur con le differenze dovute all'appartenenza ad un livello sistematico più ristretto, la propria logica e la propria geometria nel passaggio dalla società civile allo stato – si presenta come il superamento della tensione tra l'interiorità di un universale astratto – determinante la vuotezza contenutistica e quindi l'impossibilità, per la moralità, di possedere un'autonoma *Pflichtenlehre* – e l'esserci particolare di un'esteriorità contingente, che immediatamente sembra condizionare l'agire del soggetto. La volontà etica si presenta quindi come la scaturigine di un processo in grado di riarticolare questo rapporto inadeguato tra interno ed esterno; processo secondo il quale «l'uomo, di fronte alle circostanze esterne, del destino e di tutto ciò che egli immediatamente è, deve comportarsi in modo da fare *proprio* ciò, da togliergli la forma di un esserci esterno. [Assumendo, *ndr*] la necessità esterna con libertà, e con la stessa libertà sostenerla e portarla al suo fine»¹. Queste parole, tratte dalla *Propedeutica filosofica*, ma latrici di una posizione che Hegel mantiene anche nell'evoluzione successiva del suo pensiero, non solo sanciscono il ruolo fondamentale giocato dalla relazione tra libertà e necessità nel delineare la successione delle sfere della *Filosofia del diritto*, ma confermano l'essenza stessa dell'accezione hegeliana di libertà, ovvero la sua dimensione oggettiva. La libertà, infatti, non si connota semplicemente come un gesto soggettivistico, come una liberazione personale dal gioco cieco del destino, bensì si configura come un percorso di fedeltà al gesto originario in forza del quale l'individuo moderno

¹ G.W.F. HEGEL, *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817*, in *Werke*, Band 4, a cura di E. Moldenhauer-K.M. Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986, p. 262; *Propedeutica filosofica*, tr. it. G. Radetti, Sansoni, Firenze 1951, p. 65.

rielabora il dato esterno a sé e ne nega l'esteriorità, percorso che sfocia nel compimento del fine libero della necessità, ovvero nella sostanzialità della libertà, nel suo divenire mondo oggettivo: *ethos*. Nell'eticità la libertà non si esplica solamente come istanza coscienziale, ma si concretizza come luogo e dimora esteriori², da abitare, nei quali l'individuo – il cittadino – trova le condizioni indispensabili per ottenere il compimento effettuale della propria «*destinazione soggettiva alla libertà*»³. Tale dimensione “spaziale” della libertà etica è suggerita da Hegel stesso, nel momento in cui individua, seppur in via dubitativa, una familiarità etimologica tra la *Sittlichkeit* (eticità) tedesca e l'*ethos* greco: «*Sitte* [costume, *ndr*] – *êthos* – gli antichi non sapevano nulla della coscienza – Riemer: *êthos* ion. *éthos* – *abitudine*, uso – preferibilmente dimora in Erodoto – consuetudine dell'uomo – *Sitte* [costume, *ndr*] – che non derivi da *Sitz* [sede, dimora]?»⁴. L'eticità, ricalcando l'evoluzione subita dal significato originario di *ethos* nella filosofia aristotelica, si configura come l'«ordinamento tradizionale e consuetudinario della vita nel quale chi vi dimora lo abita come il mondo che forma la sua propria vita», come «il mondo vitale istituzionalizzato di coloro che lo abitano come cittadini»⁵ che diviene riconoscibile proprio grazie alla sua sedimentazione istituzionale, oggettiva. Ma tale oggettività, e qui sta la specificità hegeliana, non si pone come mero esterno, bensì «forma» l'interiorità stessa del singolo, la rende reale. La sfera dell'eticità si costruisce come l'unione⁶ – e in tale specifica forma di relazione si esprime l'essenza della necessità come legame – tra gli individui e «*le potenze etiche*»: «Esso [l'*ethos*, *ndr*] è in tal modo la libertà o la volontà essente in sé e per sé intesa come l'oggettivo, cerchia della necessità, i cui momenti sono le potenze etiche che reggono la vita degli individui e hanno in questi come in loro accidenti la loro rappresentazione, apparente figura e realtà»⁷.

² Cfr. *Enz.*, § 483 (p. 475).

³ *GPhR.*, § 153 (p. 138).

⁴ *Ivi.*, § 151 N.

⁵ J. RITTER, *Zur Grundlegung der praktischen Philosophie dei Aristoteles*, in M. RIEDEL (a cura di), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Rombach, Freiburg 1974, voll. II, p. 486.

⁶ Cfr. M. RIEDEL, *Dialettica nelle istituzioni. Sulla struttura storica e sistematica della Filosofia del diritto di Hegel*, in F. CHIEREGHIN (a cura di), *Filosofia e società in Hegel*, Verifiche, Trento 1977, p. 48.

⁷ *GPhR.*, § 145, (p. 134).

In questa trama di «rapporti necessari»⁸, storicamente determinati, l'eticità emerge quindi come la mediazione fondamentale, come la «potenza dalla quale viene retta la vita degli individui»⁹ e grazie alla quale la libertà dei medesimi raggiunge il suo «fine».

Questo recupero dell'elemento etico, seppur carico di assonanze con il pensiero classico, non va inteso come una riproposizione acritica della tradizione antica, dell'eticità sostanziale della *polis*, da opporsi alla libertà soggettiva, autentico guadagno della moralità moderna. Hegel non si presenta come pensatore antimoderno¹⁰, ma istituisce una relazione di duplice e biunivoca “correzione” critica tra l'eticità classica e la moralità moderna. Portato di tale operazione teorica, che si compie definitivamente solo nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, è l'elaborazione, ottenuta grazie al ripensamento della relazione tra libertà e necessità, di «un nuovo concetto di eticità, in grado di riproporre l'armonia fra individuo e istituzioni pubbliche pensata dagli antichi all'interno del nuovo contesto rappresentato dalla soggettività libera dei moderni»¹¹. In altri termini, Hegel, proponendo una tensione ineliminabile tra un'accezione oggettiva di libertà e la consistenza di una coscienza morale che la pensa, riconfigura una questione di ordine storico – o, meglio, storico filosofico – in una di carattere sistematico: «all'ordine storico (eticità nel mondo antico, moralità in quello moderno) si sostituisce l'ordine sistematico: prima la moralità, come luogo della libertà personale, poi l'eticità, come luogo nel quale il soggetto “rielabora” il materiale a lui dato, onde esso non mantenga in sé “nulla di estraneo, di rozzo, di ostile”»¹².

In quest'ottica, la moralità, all'interno dei *Lineamenti*, diviene momento dirimente, seppur difettivo, nel processo di maturazione della libertà dello spirito.

⁸ Ivi, § 148 A (p. 135).

⁹ Ivi, § 145 Z (p. 329).

¹⁰ Sul complesso confronto tra la filosofia politica hegeliana e la modernità, cfr. D. LOSURDO, *Hegel e la libertà dei moderni*, Editori Riuniti, Roma 1992 e, soprattutto, L. CORTELLA, *Autocritica del moderno. Saggi su Hegel*, Il Poligrafo, Padova 2002.

¹¹ L. CORTELLA, *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, Marietti, Genova-Milano 2011, p. 31

¹² C. CESA, *Tra Moralität e Sittlichkeit. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant*, in V. VERRA (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli 1981, pp. 167-168. Per le citazioni hegeliane cfr. HEGEL, *Nürnberg und Heidelberger Schriften 1808-1817*, cit., p. 262 (p. 65).

Nella moralità, infatti, la volontà, dopo l'astrattezza caratterizzante la *persona* nella sfera del diritto, acquista la soggettività del per sé: «il punto di vista morale è il punto di vista della volontà, in quanto essa è *infinita* non meramente *in sé*, bensì *per sé*. Questa riflessione della volontà entro di sé e l'identità essente per sé della volontà medesima di fronte all'esser in sé e all'immediatezza e alle determinatezze ivi sviluppantisi determina la *persona a soggetto*»¹³. Si allestisce così, per la libertà, «un più alto *terreno*»¹⁴, quello dell'autonomia, sul quale raggiungere un più elevato grado di concretezza:

Questo movimento è di conseguenza l'elaborazione di questo ormai raggiunto terreno della libertà, della soggettività: render questa, che dapprima è *astratta*, cioè distinta dal concetto, uguale ad esso e attraverso di ciò conseguir per l'idea la di lei verace realizzazione, – per cui la volontà soggettiva determina sé a volontà in pari tempo oggettiva, quindi veracemente concreta¹⁵.

La posizione hegeliana, ovviamente, mantiene la propria criticità nei confronti della condanna al dover essere che attanaglia il soggetto nella sfera della moralità, ma individua proprio in questa sfera – nello specifico nel concetto di azione (*Handlung*) – l'evoluzione della soggettività¹⁶ verso un'apertura all'oggettività e all'intersoggettività; apertura costruita, ancora una volta, sulla relazione tra interno ed esterno:

Nell'azione l'interno si trasforma in esterno, è relativo ad altri uomini: viene costruito, così, un mondo di relazioni interumane nel quale l'azione non ha più, o non ha più necessariamente, il significato che le aveva attribuito il soggetto attivo; ma poiché essa resta sua opera, egli ne reca la responsabilità, la «colpa» (*Schuld*), e ciò anche quando quest'ultima non gli può essere, strettamente parlando, imputata. È questa cerchia di effetti, conseguenza della sua serie di azioni, a proporre al soggetto il problema della sua identità etica, che ha l'espressione più immediata ed elementare

¹³ *GPhR.*, § 105 (p. 94).

¹⁴ *Ivi*, § 106 (p. 95).

¹⁵ *Ivi*, § 106 A (pp. 95-96).

¹⁶ Cfr. *ivi*, § 124 (p. 107): «Quel che il soggetto è, è la serie delle sue azioni. Se queste sono una serie di produzioni senza valore, allora la soggettività del volere è parimenti una soggettività senza valore; se al contrario la serie dei suoi fatti è di natura sostanziale, allora lo è anche la volontà interna dell'individuo».

(ma anche permanente) nel diritto da lui avanzato di «trovarsi soddisfatto»¹⁷.

Il passaggio verso una dimensione oggettiva¹⁸, seppur aperto dal diritto all'appagamento della particolarità, necessita di un confronto con l'universale che rischia, a livello della moralità, di risultare monco e unilaterale: «ora, questo principio della particolarità è certamente un momento dell'opposizione, e innanzitutto almeno *altrettanto* identico con l'universale, quanto distinto da esso. Ma la riflessione astratta fissa questo momento nella sua distinzione e contrapposizione di contro all'universale e produce una veduta della moralità, tale che questa sia perennemente soltanto come lotta ostile contro il proprio appagamento»¹⁹. Spia della difettività di una tale relazione si riscontra nel riferimento alla riflessione, riconducibile all'azione dell'intelletto, che Hegel chiarisce poco più avanti:

Il diritto di non riconoscere nulla di cui l'Io non abbia intelligenza come di razionale, è il più alto diritto del soggetto, ma per il fatto della sua determinazione soggettiva è in pari tempo *formale*, e di contro a questo il *diritto del razionale* come di ciò che è oggettivo appreso al soggetto resta fermamente stabilito. – A cagione della sua determinazione formale l'intelligenza è altrettanto capace di esser *vera*, quanto mera *opinione* ed *errore*. Che l'individuo pervenga a quel diritto della sua intelligenza, ciò appartiene secondo il punto di vista della sfera ancora morale alla sua particolare cultura soggettiva²⁰.

¹⁷ CESA, *Tra Moralität e Sittlichkeit. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant*, cit., p. 169. Per la citazione hegeliana, cfr. *GPhR.*, § 124 A (p. 107).

¹⁸ Un'oggettività peculiare, calibrata e cadenzata secondo le categorie della moralità moderna, ovvero quelle della libertà positiva e dell'autonomia d'azione del soggetto: «La libertà non è più qui [nella moralità, ndr] la *libertà negativa* del diritto astratto, cioè la tutela dell'arbitrio e la limitazione reciproca degli arbitri contrapposti, ma la *libertà positiva* dell'autodeterminazione, cioè l'*autonomia*. [...] La moralità, delineata in questi termini, è una caratteristica specifica del mondo moderno, è la convinzione e disposizione pratica degli individui moderni: essi si sanno liberi e fanno della loro coscienza il criterio ultimo delle loro azioni. Per questo motivo [...] Hegel tratta della moralità non all'interno dello "spirito soggettivo" ma come parte essenziale dello "spirito oggettivo", cioè delle manifestazioni esterne e storiche della libertà» (CORTELLA, *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, cit., p. 82).

¹⁹ *GPhR.*, § 124 A (pp. 107-108).

²⁰ *Ivi*, § 132 A (p. 112).

Il problema consiste quindi nel superare il particolarismo della «cultura soggettiva», dettata sia dall'inclinazione personale e psicologica – dalla massima del «buon cuore»²¹ – sia dalla formalità dell'intelletto, in vista di un rispecchiamento, piuttosto che di un'opposizione, tra la volontà del soggetto e l'oggettività incarnata dal «*diritto del razionale*». L'opzione kantiana rappresenta sicuramente, agli occhi di Hegel, un passo significativo in questa direzione, in quanto rivendica il ruolo attivo dell'universale, ma, parimenti, costituisce una posizione da confutare, in quanto, non riuscendo a fornire all'agire soggettivo un «fine determinato»²², rimane incagliata nella vacuità di un riferimento all'incondizionatezza del formalismo del dover essere:

Per quanto essenziale sia metter in risalto la pura incondizionata autodeterminazione della volontà, autodeterminazione intesa come la radice del dovere, al modo in verità che la conoscenza della volontà ha acquistato soltanto grazie alla filosofia *kantiana* il suo stabile fondamento e punto di partenza grazie al pensiero dell'autonomia infinita della volontà, altrettanto il tener fermo il punto di vista meramente morale, che non trapassa nel concetto dell'eticità, abbassa questo acquisto a un *vuoto formalismo* e la scienza morale a una retorica *del dovere per il dovere*²³.

La critica hegeliana si concentra qui sull'«*identità priva di contenuto*»²⁴, ovvero sulla inconsistenza di un riferimento oggettivo – composto «da principi stabili» e «doveri e [...] determinazioni per sé oggettivi»²⁵ – rispetto al quale la coscienza morale (*Gewissen*) possa costruire una relazione, un rapporto di unione tra interno ed esterno. L'inadeguatezza della moralità non risiede quindi nella coscienza morale in sé, bensì nel fatto che il terreno della moralità non fornisce alla coscienza stessa – che, al pari della soggettività, non deve venire negata o criticata, ma deve invece essere innalzata alla sua veracità²⁶ – la struttura oggettiva rispetto alla quale rapportarsi: «la verace coscienza morale è la disposizione d'animo di voler ciò che è buono *in sé e per sé* [...]». Distinta da

²¹ Ivi, § 126 A (p. 109).

²² Ivi, § 134 (p. 114).

²³ Ivi, § 135 A (p. 115).

²⁴ Ivi, § 135 (p. 115).

²⁵ Ivi, § 137 (p. 116).

²⁶ Cfr. *ibidem*.

questo suo contenuto, dalla verità, essa è soltanto il *lato formale* dell'attività della volontà, la quale intesa come *questa* volontà non ha un contenuto peculiare»²⁷. Ciò che manca alla coscienza morale, per divenire veramente tale, è, detto in altri termini, la necessità liberante della relazione all'oggettività, ovvero il contenuto rispetto al quale stringere il legame necessario alla realizzazione della libertà. Tale deficienza costringe la coscienza morale a cercare, come unico universale possibile, «l'infinita certezza formale di se stessa»²⁸, certezza che «non contiene per sé alcun ulteriore principio che quella mancanza della contraddizione e l'identità formale»²⁹. Al legame con l'alterità dell'oggettività – che, va anticipato, sussiste esclusivamente nella sfera dell'eticità³⁰ – si sostituisce quindi un gesto autoriflessivo, solipsistico, incentrato sull'unilateralità della «certezza di *questo* soggetto»³¹. Claudio Cesa individua in questa postura della coscienza morale il tratto scisso della soggettività moderna: «la solitudine dell'uomo moderno, che si è sciolto dall'eticità naturale, o sostanziale, senza però avere ancora ritrovato un universale autentico, cioè non formale. Quest'ultimo è possibile, come si è visto, solo a livello dell'eticità»³². A conferma di ciò – della necessità della consistenza dell'oggettività etica come condizione per la realizzazione piena del riconoscimento della soggettività – tale scissione dell'individuo dall'intero etico riemerge, con forza, proprio nella sfera della società civile, ovvero nel luogo della perdita dell'eticità e dell'atomistica sociale. L'affidarsi alla presunta esaustività e indipendenza dell'autonomia morale dell'individuo comporta un duplice esito negativo: da un lato, impedisce di «ricostruire realmente il modo in cui un soggetto può pervenire all'agire razionale; infatti nell'applicazione dell'imperativo categorico egli rimane “vuoto” e privo di orientamento finché non ricava prescrizioni normative determinate dalle pratiche istituzionalizzate del suo

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Ivi, § 135 A (p. 115).

³⁰ Cfr. ivi, § 137 (p. 116): «Ma il sistema oggettivo di questi principi e doveri e l'unione del sapere soggettivo con il medesimo sistema, sussiste soltanto nel punto di vista dell'eticità».

³¹ *Ibidem*.

³² CESA, *Tra Moralität e Sittlichkeit. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant*, cit., pp. 170-171.

ambiente»³³. Dall'altro, rischia di perdere e di sciogliere la dimensione morale stessa, la sua autonomia:

In altri termini: non ci può essere moralità senza eticità, non ci può essere autonomia morale senza condizioni sociali che in forza della loro funzionante eticità ci abbiano educato a certe norme morali e all'uso della nostra autonomia. Ma allora le prescrizioni morali non possono essere fondate sulla sola soggettività astratta. Questa conclusione non comporta ovviamente, agli occhi di Hegel, la messa in discussione del processo moderno che ha condotto all'idea dell'autonomia morale né significa la riabilitazione di una morale eteronoma. Al contrario essa significa l'apertura di un *concetto di libertà più ampio* rispetto a quello kantiano, cioè non semplicemente ristretto alla sfera interiore del soggetto³⁴.

Come si è visto, la maggiore ampiezza di tale libertà consiste proprio nel necessario legame con la dimensione dell'oggettività, relazione disposta all'interno di una topica nella quale l'oggettività esteriore viene assunta nell'interiorità del soggetto e diviene condizione e motore per la sua realizzazione. Di contro, la prospettiva kantiana recide questo rapporto consustanziale tra soggettività e oggettività in forza di una considerazione "ateistica" del mondo storico-politico, in forza della sua completa de-spiritualizzazione e del suo abbassamento al livello ontologico dell'accidentale:

Il *mondo etico* al contrario, lo stato, essa, la ragione, com'essa si realizza nell'elemento dell'autocoscienza, non deve godere della fortuna che è la ragione, che di fatto in questo elemento si sia portata a forza e potenza, ivi si tenga ed abiti. L'universo spirituale deve invece esser dato in preda al caso e all'arbitrio, esso dev'esser *abbandonato da Dio*, cosicché secondo questo ateismo del mondo etico il *vero* si trovi *al di fuori* di esso, e in pari tempo, poiché tuttavia in esso dev'esser *anche* ragione, il vero sia soltanto un problema³⁵.

³³ A. HONNETH, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart 2001; *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, tr. it. A. Carnevale, Manifestolibri, Roma 2003, p. 83.

³⁴ CORTELLA, *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, cit., p. 90.

³⁵ *GPhR.*, pp. 15-16 (p. 7).

Nella prospettiva kantiana il soggetto non si riconosce nel mondo etico³⁶, non coglie la coappartenenza della sua interiorità all'esteriorità delle istituzioni, esteriorità che fonda l'oggettività della sua stessa soggettività. Su questa difficile e rischiosa tensione tra moralità ed eticità, tra soggettività e oggettività, si basa invece la sfida hegeliana; sfida che, nel momento in cui cerca contemporaneamente di preservare e di innalzare la libertà soggettiva e di riconoscere la libertà dello spirito che già innerva la realtà etica, è consapevole di comportare ambiguità e problematicità dirimenti. Tra queste, una delle maggiori è sicuramente quella riguardante la sacralità della coscienza, così come espressa dallo stesso Hegel nell'*Anmerkung* al § 137 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*:

La *coscienza morale* esprime l'assoluta giustificazione dell'autocoscienza soggettiva, cioè di sapere *entro di sé* e movendo *da sé* stessa che cos'è diritto e dovere, e di riconoscere nient'altro che quel ch'essa in tal modo sa come il bene, in pari tempo nell'affermazione che quel ch'essa sa e vuole è in *verità* diritto e dovere. La coscienza morale intesa come questa unità del sapere soggettivo e di ciò che è in sé e per sé, è un santuario, violare il quale sarebbe sacrilegio³⁷.

L'inviolabilità della coscienza, che parrebbe confermare una forte assonanza kantiana, non va individuata nella coscienza in sé, ma nella sua capacità di entrare, in quanto «sapere soggettivo», in una relazione di unione con «ciò che è in sé e per sé». Spostare l'accento sulla dimensione singolare, puntuale, della coscienza – come fatto da Kant, da Fichte e da Jacobi³⁸ – può comportare uno scadimento dell'oggettività stessa della moralità, del concetto di bene. Continua infatti l'*Anmerkung*:

Ma se la coscienza morale di un *determinato individuo* è conforme a questa idea della coscienza morale, se ciò che essa *tiene* o spaccia *per*

³⁶ Cfr. J. RITTER, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969; *Metafisica e politica. Studi su Aristotele e Hegel*, tr. it. G. Cunico-R. Garaventa, Marietti, Casale Monferrato 1983 pp. 137-138.

³⁷ *GPhR.*, § 137 A (pp. 116-117).

³⁸ Sulla centralità del riferimento a Jacobi, oltre che a Kant e Fichte, relativamente a questo passo hegeliano, cfr. E. CAFAGNA, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel*, Il Mulino, Bologna 1998, pp. 94-97.

buono, è anche realmente buono, ciò si conosce unicamente dal *contenuto* di questo qualcosa che dev'essere buono. Che cosa è diritto e dovere, inteso come ciò che è in sé e per sé razionale delle determinazioni della volontà, non è essenzialmente né la proprietà *particolare* di un individuo, né nella *forma* di sentimento o altrimenti di un sapere singolo, cioè sensibile, bensì essenzialmente di determinazioni *universali*, pensate, cioè nella forma di *leggi e principi*³⁹.

L'obiettivo polemico della pagina hegeliana, più che l'autonomia della coscienza kantiana, sembra qui «quell'atteggiamento morale, esemplarmente espresso da Jacobi per cui nessuna dottrina dei doveri può riuscire ad esaurire in sé la totalità del soggetto e della sua coscienza»⁴⁰. Il pericolo insito in una tale soggettività, specifica Hegel, è quello di “volatizzare” «entro di sé ogni *determinatezza* del diritto, del dovere e dell'esserci», nonché di autoconvocarsi ad incarnare l'«unica potenza alla quale il bene dapprima soltanto rappresentato e *che deve* essere è debitore di una *realtà*»⁴¹. Nonostante sia fondamentale porre l'accento sulla coscienza, il problema va però colto a partire dal «*contenuto*», a partire da cosa è buono: «tramite la posizione della coscienza morale viene discusso [...] un limite intrinseco all'idea del Bene, come realizzazione oggettiva della libertà, quando la sua “realtà” venga configurata secondo l'azione di un singolo». Definire la coscienza come un santuario inviolabile serve quindi a rafforzare e riconsiderare non la pura soggettività di tale coscienza, ma la sua relazione con un contenuto oggettivo, reale e razionale, che le preesiste: «proprio perché si prende sul serio la posizione della coscienza morale [...] si annulla la vuota oggettività del Bene; ma gli atti che superino la pigra accettazione di doveri imposti si hanno solo quando ci si richiama non al cuore, bensì a qualcosa di a sua volta determinato: diritti, doveri, leggi che abbiano la forza datagli da un legame etico»⁴². Quando la coscienza morale si richiama «soltanto *a se stessa*»⁴³,

³⁹ *GPhR.*, § 137 A (p. 117).

⁴⁰ CAFAGNA, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel*, cit., p. 96. Per il riferimento a Jacobi, cfr. anche F. VALENTINI, *Hegel e la moralità*, “Giornale critico della filosofia italiana”, 2, (1971), p. 482.

⁴¹ *GPhR.*, § 138 (pp. 117-118).

⁴² CAFAGNA, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel*, cit., p. 97.

⁴³ *GPhR.*, § 137 A (p. 117).

automaticamente nega la propria effettualità, la propria destinazione: «si oppone immediatamente a ciò che essa vuol essere, la regola di un universale modo d'agire, di un modo razionale, valido in sé e per sé»⁴⁴. Qui sta la difficoltà, ma anche la specificità, della conferma hegeliana del ruolo della coscienza morale; conferma che si presenta come la negazione dell'accezione meramente soggettiva della coscienza stessa, in forza del riconoscimento della sua legatura con la sostanzialità etica: «lo stato [...] non può riconoscere la coscienza morale nella sua forma peculiare, cioè come *sapere soggettivo*, tanto poco quanto nella scienza ha una validità l'*opinione* soggettiva, l'*asseverazione* e il *richiamo* a un'opinione soggettiva»⁴⁵. La forza della coscienza morale, la sua veracità, sta nell'unione della polarità soggettiva con quella oggettiva; unione che, se indagata con la tensione separatrice dell'intelletto e della riflessione – caratteristici del punto di vista della moralità – si scinde, comportando il pericolo di venire screditata in favore del solo protagonismo del *Gewissen*:

ciò che nella verace coscienza morale non è distinto, è però distinguibile, ed è la determinante soggettività del sapere e volere, la quale può separarsi dal contenuto verace, porsi per sé e abbassare il medesimo a una *forma* e *parvenza*. L'ambiguità riguardo alla coscienza morale risiede per tanto nel fatto ch'essa è presupposta nel significato di quella identità del soggettivo sapere e volere e del verace bene, e così viene affermata e conosciuta come un che di santo, e in pari tempo, intesa come la riflessione soltanto soggettiva dell'autocoscienza entro di sé, pretende tuttavia alla giustificazione che spetta a quell'identità stessa soltanto in virtù del suo contenuto razionale valido in sé e per sé⁴⁶.

Da questo passo emerge la biunivocità della relazione tra coscienza morale e contenuto: se la prima vede sancita la sua veracità e sacralità solo se legata al secondo, quest'ultimo, di fronte al «porsi per sé» della coscienza morale vede sgretolarsi la propria consistenza ontologica – dell'in sé e per sé – a mera «*forma* e *parvenza*». Detto in altri termini, la libertà soggettiva non acquista realtà effettuale se non connessa alla necessità oggettiva – che esprime quindi il suo

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

potere liberante –, così come quest'ultima si riduce a contingenza condizionante se non connessa ad una libertà che acquista spessore oggettivo – esprimendo in ciò il proprio essere la «verità» della necessità. La logica di questa relazione può forse essere meglio intesa se correlata alla dialettica di forma e contenuto – per come viene presentata nei §§ 8 e 9 dell'*Introduzione* ai *Lineamenti di filosofia del diritto* – grazie alla quale Hegel riesce a mettere in evidenza il *proprium* moderno della volontà libera: «la capacità “reale” della sostanza di permanere nella sua universalità, anche se il momento della sua particolarità si configura come una pluralità di singoli, ognuno dei quali agisce in vista dei suoi propri fini»⁴⁷. Tale capacità è puntualmente colta nella trattazione hegeliana grazie allo sdoppiamento tra la “forma” del volere e il volere inteso come “contenuto”:

In quanto la determinatezza è l'opposizione *formale* di *soggettivo* e di *oggettivo* inteso come esistenza esteriore immediata, ciò è la volontà *formale* intesa come autocoscienza, volontà che *trova dinanzi a sé* un mondo esterno, e intesa come l'individualità che, nella determinatezza, ritorna entro di sé, è il processo di *tradurre* nell'*oggettività* il *fine soggettivo* grazie alla mediazione dell'attività e di un mezzo⁴⁸.

Ma una siffatta situazione deve «rigettare la manchevolezza della mera soggettività»⁴⁹ e svelare che quanto «*pare*»⁵⁰ essere una potenzialità esclusiva dell'individuo – risolto unicamente nella propria autocoscienza e colto in opposizione all'immediatezza del mondo oggettivo – in realtà non è altro «che il modo in cui quel contenuto che è la libertà del volere *appare* in una forma determinata»⁵¹: «in quanto le determinazioni della volontà son quelle proprie della volontà, la sua particolarizzazione riflessa entro di sé in genere, esse sono contenuto. Questo contenuto come contenuto della volontà è ad essa secondo la

⁴⁷ CAFAGNA, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel*, cit., p. 26.

⁴⁸ *GPhR.*, § 8 (p. 31).

⁴⁹ *Ivi*, § 8 Z (p. 287).

⁵⁰ CAFAGNA, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel*, cit., p. 26.

⁵¹ *Ibidem*.

forma [indicata nella citazione precedente, ovvero di, *ndr*] *fine*»⁵². Tale fine, per non ricadere nella condizione deficitaria della pura soggettività, non può darsi come «soltanto nostro» ma, «poiché libertà e volontà sono per noi unità del soggettivo e dell'oggettivo», è da porsi «in modo oggettivo», in modo da pervenire così «non ad una nuova determinazione unilaterale, bensì soltanto alla sua realizzazione»⁵³. Tramite questa duplicazione delle determinazioni della volontà libera in forma e contenuto Hegel riesce ad evitare uno sterile contrasto tra oggettività della libertà e soggettività dei fini individuali, mostrando invece come «la possibilità di riconoscere all'individuo il diritto di agire secondo suoi fini non [sia, *ndr*] nulla di “originario”, ma [sia, *ndr*] piuttosto conseguenza delle caratteristiche peculiari che assume la libertà intesa come “sostanza” nel secondo dei “momenti” in cui si dà il suo movimento, quello della particolarità»⁵⁴. Momento che assume la sua piena esplicazione sistematica proprio nella sfera della moralità e, nello specifico, nella figura della coscienza morale. E, proprio come quest'ultima acquisisce la propria veracità solo all'interno dell'eticità⁵⁵, la particolarità deve confermarsi nel legame con l'universalità ripristinata e resa concreta nell'individualità:

Il “momento” in cui la volontà perde la sua universalità e, dandosi un contenuto singolare, si determina come una volontà particolare, può caratterizzarsi come il “trasferimento” che un agente compie di un contenuto soggettivo del suo volere in un’“oggettività” definibile dal punto di vista della sua coscienza, ossia come il mondo sensibile che gli è di fronte. Ma si fraintende il significato da attribuire al termine «libertà» quando la si limita a questo “momento” e, identificandola con questa indipendenza dell'individuo umano, non si coglie il «ritornare a sé» dell'universalità del volere⁵⁶.

⁵² *GPhR.*, § 9 (p. 32).

⁵³ *Ivi*, § 8 Z (pp. 287-288).

⁵⁴ CAFAGNA, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel*, cit., p. 27.

⁵⁵ Cfr. *GPhR.*, § 137 A (p. 117).

⁵⁶ CAFAGNA, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel*, cit., p. 27.

L'intento dell'esposizione hegeliana sembra quindi essere duplice: dare pieno riconoscimento alla fenomenologia che la forma della volontà può esprimere – anche nella sua accezione più “naturale” e immediata, come quella rappresentata dall'impulso –, ma a patto di non attribuire a tale formalità soggettiva la sorgente dell'oggettività e razionalità del contenuto della volontà libera. Tale duplice risultato acquista campo d'esistenza solo nell'eticità, dove Hegel può paradossalmente intessere una correlazione tra doveri, virtù e impulsi proprio in forza della “indipendente” oggettività del contenuto:

Il medesimo contenuto, che assume la forma di *doveri* e poi delle *virtù*, è anche quello che ha la forma di *impulsi* [...]. Anch'essi hanno per loro base il medesimo contenuto, ma poiché esso in loro ancora appartiene alla volontà immediata e al sentimento naturale, e non è maturato alla determinazione dell'eticità, ne segue ch'essi hanno comune con il contenuto dei doveri e delle virtù soltanto l'astratto oggetto⁵⁷.

L'assenza di una simile maturazione nell'alveo dell'eticità è ciò che impedisce alla coscienza morale di esprimersi come verace coscienza morale, ovvero di possedere un contenuto tale che le permetta di elevarsi dall'unilateralità formale dell'«infinita certezza di se stessa». Nel punto di vista della moralità, infatti, la coscienza è «ancora senza questo contenuto oggettivo» e, «a cagione della sua forma», si limita ad essere «ciò che è astrattamente interiore»⁵⁸:

Nel punto di vista morale, com'esso in questo trattato viene distinto dal punto di vista etico, rientra soltanto la formale coscienza morale; quella verace è stata menzionata soltanto per indicare la sua differenza e per levar di mezzo il possibile fraintendimento che qui, dove vien considerata soltanto la formale coscienza morale, si discorresse di quella verace, la quale è contenuta nella disposizione d'animo etica, che si presenta soltanto nel seguito⁵⁹.

⁵⁷ *GPhR.*, § 150 A (p. 137).

⁵⁸ *Ivi*, § 137 Z (p. 323).

⁵⁹ *Ivi*, § 137 A (p. 117).

In quest'ottica va inteso il riferimento all'esemplarità della figura di Socrate⁶⁰ che Hegel utilizza per problematizzare il rapporto tra forma della coscienza morale e suo contenuto valido «in sé e per sé». Riconoscere il valore morale del gesto di Socrate, della sua interiorità, non va infatti letto semplicemente come un estremo tentativo di preservare il valore della dimensione soggettiva, del foro interiore, contro quello della dimensione oggettiva, incarnata dalle istituzioni. Bensì, va colto nel gesto socratico lo sforzo di riconfermare il legame consustanziale della propria soggettività con un'oggettività "altra", che sia nuovamente in grado, dopo lo scadimento alla quale è stata sottoposta la precedente dalle contingenze storico-politiche, di fornire contenuto razionale, giusto, alla coscienza morale; che sia in grado, detto altrimenti, di confermare l'oggettività etica della sua dimensione soggettiva:

l'intento di Socrate, a differenza degli scopi di una coscienza che rimanga morale, non era quello di opporre la sua soggettività all'oggettivo, ma di rivendicare «quel che è giusto e buono» in una situazione in cui l'oggettività della libertà era svanita dal mondo della convivenza e delle sue leggi, dei suoi diritti, dei suoi doveri. Il valore della soggettività di Socrate è più alto della realtà in cui egli si è trovato a vivere, non meramente perché egli fosse più buono dei suoi accusatori, ma proprio in quanto egli, in una situazione di dissoluzione dell'eticità, ha presentato un'oggettività fondata su un'idea di libertà diversa da quella che aveva fino ad allora retto il suo mondo. Socrate compie da se stesso il suo destino, bevendo la cicuta, perché tale idea non poteva valere per lui come ideale, essendo la sua realtà realizzata in un'epoca, quella cristiana, di là da venire⁶¹.

Da questa prospettiva interpretativa si può forse scorgere l'apertura di uno spazio liminale, nella prospettiva hegeliana, ad un modello di diritto di "resistenza" soggettiva che superi quello incarnato da Antigone⁶²; ma ad una

⁶⁰ Cfr. *ivi*, § 138 A (p. 118).

⁶¹ CAFAGNA, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel*, cit., p. 99. Per la citazione hegeliana cfr. *GPhR.*, § 138 A (p. 118).

⁶² All'*Antigone* sofoclea Hegel dedica più riferimenti, disseminati in differenti opere (cfr., ad esempio, *PhG.*, pp. 322 sgg. (vol. I, pp. 360 sgg.), pp. 348 sgg. (vol. II, pp. 29 sgg.) e *GPhR.*, § 118 N, § 144 Z (p. 329) e § 166 A (p. 145)), con l'intento di presentare la frattura, che innerva la vita della *polis*, tra legge divina e interiore, incarnata da Antigone, e la legge umana e pubblica dello stato, incarnata da Creonte: «la legge della sostanzialità soggettiva vivente nel sentimento,

condizione: leggere tale resistenza in termini “costituenti”, ovvero non di semplice liberazione, nella sfera soggettiva, di un pertugio d’azione totalmente svincolato e autoriflessivo, di un’opzione morale individuale sciolta dalle leggi e dalle istituzioni che le incarnano, bensì di sempre nuova rifondazione della libertà, ovvero della ricostruzione di un legame necessario con quell’oggettività etica che, sola, può garantire l’effettualità e la verità della libertà soggettiva. Cercando di attualizzare il discorso – andando quindi al di là di quanto strettamente concesso dalla pagina hegeliana – mediante il riferimento ad un lessico contemporaneo di

dell’interiorità che non attinge ancora la sua compiuta realizzazione, come la legge degli antichi dei, del regno sotterraneo, come legge eterna, della quale nessun sa donde apparve [è, ndr] rappresentata nell’opposizione contro la legge manifesta, la legge dello stato; – un’opposizione, che è la suprema opposizione etica e pertanto la suprema opposizione tragica, ed è lì stesso individualizzata nella femminilità e nella virilità» (*GPhR.*, § 166 A (p. 145)). Tale tragica opposizione si fonda sulla duplice unilateralità impersonata da Antigone e Creonte, nel loro essere entrambe autocoscienze etiche: «L’autocoscienza etica, data che sia alla legge divina o alla umana, esperimenta ora la natura sviluppata dell’agire *effettuale*. La legge a lei palese è nell’essenza a lei congiunta con la legge opposta; l’essenza è l’unità di entrambe le leggi; ma l’operazione ha realizzato solo l’una di contro all’altra. Ma essendo esse essenzialmente congiunte, il compimento dell’una evoca l’altra, la evoca come un’essenza violata e ora nemica, gridante vendetta: al che la ridusse l’operazione. All’agire è palese soltanto l’un lato della decisione in generale; ma la decisione è *in sé* il negativo; e il negativo contrappone a lei, che è il sapere, un Altro, un estraneo» (*PhG.*, p. 347 (vol. II, pp. 27-28)). In questa forma di lotta tra estraneità, si può quindi intravedere una forma di resistenza soggettiva che non si innalza, per utilizzare il lessico maturo della *Filosofia del diritto*, dal punto di vista della moralità: «Hegel ritiene che la scissione comportata dall’atto di Antigone nel tessuto armonico della *polis* implichi la primigenia affermazione di una soggettività che riflette su di sé, che si propone come autocoscienza, che comincia a percepire l’interesse particolare come anteposto a quello della comunità etica incarnata nello Stato. Si tratterebbe dunque dell’affermarsi – in termini puramente simbolici e nell’ambito di un discorso di carattere ontologico, di ermeneutica del mito, e non ancora storico-politico – dell’individualità intesa come soggettività morale» (A. BURATTI, *Dal diritto di resistenza al metodo democratico. Per una genealogia del principio di opposizione nello stato costituzionale*, Giuffrè, Milano 2006, p. 10). Sulla lettura hegeliana della figura di Antigone, cfr. P. VINCI, *L’Antigone di Hegel. Alle origini tragiche della soggettività*, in P. MONTANI (a cura di), *Antigone e la filosofia*, Donzelli, Roma 2001, pp. 31-36; O. PÖGGELER, *Schicksal und Geschichte. Antigone im Spiegel der Deutungen und Gestaltungen seit Hegel und Hölderlin*, Paderborn, München 2004; F. IANNELLI, *Oltre Antigone. Figure della soggettività nella Fenomenologia dello spirito di G.W.F. Hegel*, Carocci, Roma 2006; K. HUTCHINGS-T. PULKKINEN (a cura di), *Hegel’s philosophy and feminist thought: beyond Antigone?*, Palgrave Macmillan, New York 2010; C. FERRINI, *Legge umana e legge divina nella sezione VI A della Fenomenologia dello spirito*, “Giornale di Metafisica”, III/3, (1981), pp. 393-404; G. SEVERINO, *Antigone e il tramonto della «bella vita etica» nella Fenomenologia dello Spirito di G.W.F. Hegel*, “Giornale critico della Filosofia italiana”, (1971), pp. 84-99; V. DI BENEDETTO, *Moduli di una nuova soggettività nell’Antigone*, “Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa”, X, 1, (1980), pp. 79-124; J. BUTLER, *Antigone’s Claim*, Columbia University Press, New York 2000, pp. 1-26 e C. FERRINI, *Prospettive storiografiche a confronto: per una rilettura dell’Antigone hegeliana*, in AA.VV., *Le nuove frontiere della storiografia filosofica*, (Atti del I Convegno della Società Italiana di Storia della Filosofia, Università di Messina, 13-15 giugno 2002), Rubettino Editore, Soveria Mannelli, 2003, pp. 43-60.

matrice specificamente arendtiana⁶³, si potrebbe esprimere questa embrionale forma di resistenza come “rivoluzionaria”, ovvero come il tentativo di preservare, nella rottura immanente del limite e della norma caratteristica dell’atto rivoluzionario, la tensione alla costruzione, alla riconferma, seppur ad un livello di libertà progressiva, della relazione ad un limite, ad un’oggettività. Senza tale paradossale riconferma⁶⁴ – nella negazione – di un limite oggettivo, la forza della liberazione è destinata a tramutarsi nella furia del negativo del Terrore francese o, con riferimento al piano morale-soggettivo e non più politico, alla mera affermazione di una volontà egotica:

l’esigenza fatta valere dalla coscienza morale è giusta quando «il sussistente mondo della libertà le è divenuto infedele», così che è a questa coscienza che la libertà rimane debitrice della sua realtà. Ma la realtà dell’idea della libertà non può essere esaurita dal «diritto formale» della soggettività, perché quest’ultima, quando vuol veramente affermare come un oggettivo la sua libertà, mira a superare la situazione di dissoluzione etica in cui si forma e non a mantenersi nell’opposizione al mondo dei doveri⁶⁵.

In altri termini, un «diritto di resistenza» soggettivo, che ha legittimità in quelle «epoche ove ciò che vale come il giusto e il buono nella realtà e nel

⁶³ Cfr. H. ARENDT, *On Revolution*, Viking Press, New York 1963; *Sulla rivoluzione*, tr. it. M. Magrini, Einaudi, Torino 2006.

⁶⁴ Arendt rinviene questa dirimente tensione tra rottura immanente e ricostruzione oggettiva nell’origine astronomica del termine stesso di rivoluzione (intesa quindi come processo irresistibile e destinato a confermare una necessità): «Il termine “rivoluzione” era in origine un termine astronomico [...]. Nel linguaggio scientifico conservò il suo preciso significato latino che indicava il moto regolare degli astri che ruotano secondo leggi immutabili: moto che, essendo sottratto all’influenza umana e quindi irresistibile, irrevocabile, non poteva certamente essere caratterizzato né da novità né da violenza. [...] Se applicato alle vicende umane sulla terra, poteva solo significare che le forme note di governo si ripresentano fra i mortali in eterni ricorsi e con la stessa forza irresistibile per cui gli astri seguono le loro orbite preordinate nei cieli. Nulla potrebbe essere più lontano dal significato originario della parola “rivoluzione” che l’idea da cui tutti i protagonisti delle rivoluzioni sono stati posseduti e ossessionati: quella cioè di operare attivamente in un processo che segna la caduta definitiva di un vecchio ordine e porta alla nascita di un mondo nuovo» (ARENDT, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 40-41). Interessante notare, a mo’ d’esempio extrafilosofico, come durante la Seconda Guerra Mondiale molti aderenti alla Resistenza al nazifascismo cogliessero nella scelta per la lotta un ricominciare da capo, il riprendere un circolo (cfr. C. PAVONE, *Una guerra civile. Saggio storico sulla moralità della Resistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, p. 27).

⁶⁵ CAFAGNA, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel*, cit., p. 99. Per la citazione hegeliana cfr. *GPhR.*, § 138 A (p. 118).

costume, non può appagare una volontà più buona»⁶⁶, può essere pensabile esclusivamente come riconferma di una nuova sfera oggettiva, e non nella semplice dissoluzione di quella «infedele». Ciò che deve essere superato, perché la resistenza sia vero approdo alla libertà, è la contingente e immediata opposizione al vecchio sistema dei doveri in vista dell'intessitura di una necessaria relazione con una nuova eticità, eticità nella quale è unicamente possibile l'attuarsi dell'oggettività della libertà soggettiva:

Una coscienza che mantenga questa opposizione, anche quando essa non è giustificata da una situazione oggettiva, smette di porsi come un'entità oggettivamente libera e diviene piuttosto l'autrice di quell'accidentalità di cui [...] l'oggettività astratta del Bene ancora soffre. Invece di essere il tramite dell'idea della libertà, intesa come la sostanza in cui la «volontà libera in sé e per sé» è oggettiva, la coscienza morale può mantenere la formalità del suo diritto soggettivo alla libertà, quindi la sua capacità di agire soggettivamente rivendicando l'oggettività dei propri fini, riempiendo però questi fini di contenuti che riguardano la mera costituzione naturale del singolo, ciò che complessivamente delimita il suo egoismo⁶⁷.

Perché il diritto alla "resistenza" sia effettivo sviluppo dell'idea della libertà occorre, riprendendo l'esempio di Antigone, superare l'unilateralità del contrasto tra legge interiore e legge statale, ritrovare la loro unione essenziale⁶⁸. Passaggio dirimente per fare ciò consiste però nell'abbandonare il piano della moralità e del bene astratto per ottenere così, nella sfera dell'eticità, la piena compenetrazione della «soggettività *come forma infinita*» e dell'oggettività come «sostanza *concreta*»⁶⁹:

Nell'intero dell'eticità è sussistente tanto il momento oggettivo quanto il momento soggettivo: entrambi sono però soltanto forme della medesima. Il bene è qui sostanza, cioè riempimento dell'oggettivo con la soggettività. Se si considera l'eticità dal punto di vista oggettivo, si può dire che l'uomo

⁶⁶ GPhR., § 138 A (p. 118).

⁶⁷ CAFAGNA, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel*, cit., p. 99.

⁶⁸ Cfr. PhG., p. 347 (voll. II, p. 28).

⁶⁹ GPhR., § 144 (p. 133).

etico sia non-cosciente di sé. In questo senso Antigone proclama che nessuno sa donde vengono le leggi: esse sono eterne. Cioè, esse sono la determinazione essente in sé e per sé, sgorgante dalla natura della cosa. Ma non meno ha questo sostanziale anche una coscienza, sebbene a questa compete sempre soltanto la posizione di un momento⁷⁰.

È solo in quest'ultima sfera quindi che la coscienza morale si fonda nella propria veracità, acquista sostanzialità, diviene un «consistere elevato sopra il soggettivo opinare e desiderare», si lega alla necessità delle «*istituzioni*» e delle «*leggi essenti in sé e per sé*»⁷¹, liberandosi così dall'accidentalità del puro riferimento a sé e al bene astratto.

1. *L'eticità fonda la moralità: logica e fenomenologia di un passaggio.*

L'auspicato passaggio dalla sfera della moralità a quella dell'eticità presenta, nella declinazione proposta da Hegel nell'*Anmerkung* al § 135 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, una complessità logico-fenomenologica che, se correttamente indagata, permette di cogliere la polisemia e l'elasticità di un passaggio che non si presenta né come meramente strumentale – ovvero come semplice momento nella progressiva affermazione dell'idea della libertà – né come una relazione tra differenti livelli dello spirito oggettivo ricostruibile esclusivamente come un rapporto lineare tra concetti. Il testo hegeliano, infatti, chiarisce che il «trapasso» deve avvenire non su di un piano sinottico – del tipo concetto-concetto –, bensì deve intercorrere tra il piano rappresentativo del «*moralischer Standpunkt*» e quello concettuale del «*Begriff der Sittlichkeit*»:

In tale passaggio si attua, [...] come esito di un processo che conduce dalla rappresentazione alla (sua) coscienza, un movimento che va dalla rappresentazione al concetto. È molto importante sottolineare con precisione i termini nei quali Hegel argomenta questo passaggio; egli non dice infatti: dal “*Begriff der Moralität*” al “*Begriff der Sittlichkeit*” – che

⁷⁰ Ivi, § 144 Z (p. 329).

⁷¹ Ivi, § 144 (p. 133).

sarebbe, questa, la fondazione in senso logico del primo concetto nel secondo, ma ricorre piuttosto ad una distinzione con la quale già si apriva la “Moralität” e, prima ancora, già si argomentava il passaggio dal diritto astratto alla sfera successiva [...]: la distinzione tra “*Begriff der Moralität*” e “*moralischer Standpunkt*”⁷².

Tale distinzione, per nulla nominalistica, comporta la difficoltà di non poter individuare, lungo tutta la sfera della moralità, la presenza di un indipendente concetto di moralità⁷³, concetto che sembrerebbe acquistare effettualità solo nella sfera dell’eticità; dove perderebbe, tuttavia, qualsiasi differenza con il concetto stesso di eticità. Conservare questa distinzione rappresenta però, secondo la ricostruzione del passaggio dalla moralità all’eticità svolta da Angelica Nuzzo, un’euristica positiva atta non solo a demarcare un concetto di moralità non esauribile in quello di eticità, ma anche ad individuare nel «punto di vista» dell’eticità – mediante la medesima differenziazione tra piano rappresentativo e piano concettuale – il luogo nel quale il concetto di moralità acquista la propria esistenza adeguata⁷⁴.

Assunta questa duplice e parallela distinzione, occorre ora specificare la morfologia del passaggio dalla moralità all’eticità come una relazione fondativa, per la quale l’eticità è sostanziale *Grundlage* della moralità:

L’unità del bene soggettivo e del bene oggettivo essente in sé e per sé è l’eticità, ed in essa è avvenuta la riconciliazione secondo il concetto. Giacché, se la moralità è la forma della volontà in genere secondo il lato della soggettività, l’eticità non è meramente la forma soggettiva e l’autodeterminazione della volontà, bensì l’avere per contenuto il di lei concetto, cioè la libertà. L’ambito giuridico e l’ambito morale non posso esistere per sé, ed essi devono avere l’ethos per loro sostegno e loro base (*Grundlage*), giacché al diritto manca il momento della soggettività, che la

⁷² A. NUZZO, *Rappresentazione e concetto nella ‘Logica’ della «Filosofia del diritto» di Hegel*, Guida, Napoli 1990, p. 70.

⁷³ Cfr. M. THEUNISSEN, *Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts*, in (a cura di) D. HENRICH-R.P. HORSTMANN, *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982, p. 354.

⁷⁴ Cfr. NUZZO, *Rappresentazione e concetto nella ‘Logica’ della «Filosofia del diritto» di Hegel*, cit., p. 71.

moralità d'altro lato ha per sé ma da solo, e così entrambi i momenti non hanno realtà per sé. Soltanto l'infinito, l'idea è reale⁷⁵.

Il rapporto di fondazione, che si attua come un gesto di mediazione in grado di connettere ciò che è «per sé» e ciò che è «solo» nell'unità di un «albero saldamento radicato in sé e per sé»⁷⁶, si struttura come una relazione nella quale l'elemento rappresentativo e la determinazione concettuale si combinano grazie ad un'azione mediatrice di natura fenomenologica:

Il concetto superiore (“Begriff der Sittlichkeit”) viene derivato *fenomenologicamente* (a partire cioè dal “moralischer Standpunkt” e come esaurimento delle potenzialità dialettiche in esso presenti, dal lato dei contenuti) nella sua possibilità di valere a sua volta come il fondamento *logico* non formalistico della determinazione concettuale inferiore (“Begriff der Moralität”). Il concetto superiore riceve dunque la fondazione delle condizioni di possibilità del proprio porsi come “Grundlage” in senso logico dello svolgimento di cui è risultato, a partire dalla realizzazione di un processo in cui un soggetto fenomenologico media l'immediatezza di contenuti espressi in forme e figurazioni rappresentative concettualmente inadeguate, ma perfettamente consone a quel “punto di vista” alla considerazione del quale esse si propongono⁷⁷.

La mediazione fenomenologica del punto di vista della moralità si presenta quindi come il punto di inizio del processo che porta alla delineazione del concetto di eticità come fondamento di quello della moralità, processo che ha una coerenza logica e si delinea nei termini del ribaltamento del rapporto tra fondamento/risultato, ma che prende le mosse da un materiale rappresentativo inadeguato per il livello concettuale. Questa problematizzazione del processo di fondazione – che è stato oggetto d'analisi, nel precedente capitolo⁷⁸, nei termini speculativi della *Scienza della logica* – è necessaria per render ragione dell'oggetto differente che anima la “logica” della *Filosofia del diritto*, ovvero non il concetto puro, ma la consistenza, la vitalità e molteplicità reali dello spirito

⁷⁵ GPhR., § 141 Z (p. 329).

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ NUZZO, *Rappresentazione e concetto nella 'Logica' della «Filosofia del diritto» di Hegel*, cit., p. 73.

⁷⁸ Cfr. *infra*, Cap. 2, par. 3.1.

oggettivo. In tale nuova “logica” gioca quindi un ruolo teorico centrale la rappresentazione, seppur nella sua ineliminabile subalternità speculativa alla dimensione concettuale. Poiché tra le determinazioni concettuali e le loro figurazioni rappresentative, appartengano queste al registro ontologico dell’effettualità o a quello della semplice esistenza, non sussiste un rapporto di deduzione immediata – «il concetto non fonda l’esistenza di ciascuna delle sue figurazioni, né è capace di individuarne singolarmente le particolari condizioni di esistenza»⁷⁹ –, la specificità delle condizioni storiche all’interno delle quali il concetto opera la sua capacità fondativa è data dal registro rappresentativo:

L’integrazione della forme rappresentative nel concetto (passaggio Begriff/Vorstellung) è cioè quello che permette alla fondazione logica tra concetti di assumere una necessità e non arbitrarietà operanti anche sul piano delle condizioni effettuali dell’esistenza e della storia, pur senza ridursi a quel tipo di argomentazione che, sostituendo al «Begriff» gli «historischen Gründen» [...] compie per Hegel un errore metodologico che ne compromette inevitabilmente la scientificità⁸⁰.

Il registro della rappresentazione gioca quindi un ruolo necessitante, contraddicendo la riduzione all’arbitrarietà alla quale è comunemente relegata, allestendo così le specifiche, e non aleatorie, situazioni reali delimitanti la contemporaneità storica all’interno della quale il soggetto fenomenologico previsto dal punto di vista della moralità può effettuare il lavoro di mediazione che condurrà alla delineazione del concetto di eticità come fondamento del concetto di moralità: «l’integrazione delle forme rappresentative della moralità [...] nel suo concetto è dunque contemporaneamente il *risultato* di un processo fenomenologico di fondazione, condotto da un soggetto posto nella dimensione [...] presente [...], ed il *presupposto* di un movimento di fondazione del concetto inferiore nel superiore attraverso la deduzione logica della sfera concettuale superiore»⁸¹. Se, quindi, il concetto della moralità non trova nel punto di vista

⁷⁹ NUZZO, *Rappresentazione e concetto nella ‘Logica’ della «Filosofia del diritto» di Hegel*, cit., p. 74.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ Ivi, p. 76.

morale la propria fondazione – in quanto la *Folge des Begriffs* è altra cosa dalla *Folge des Vorhandenseins* delle forme rappresentative del concetto –, ma è solo il concetto dell’eticità ad esserne sia *Grund* sia *Wahrheit*⁸², tale verità non va intesa esclusivamente nei termini logici della «deduzione immanente»⁸³, ma «si determina pur sempre anche nella sua separazione e distinzione [...] dalla verità “fenomenologica” o rappresentativa di essa, e si presenta propriamente ed ulteriormente come “risultato” di tale separazione»⁸⁴. Detto altrimenti, nel passaggio dalla moralità all’eticità il concetto della moralità acquista sì la propria verità e consistenza logico-speculativa, ma, in tale traslazione e fondazione persiste una verità né riconducibile né riducibile alla deduzione «immanente», ovvero la verità fenomenologica del materiale morale raccolto dal punto di vista della moralità. Una verità che si situa su un piano di immediatezza, ma che garantisce alle configurazioni rappresentative della moralità una libertà ed una consistenza che perdurano, al di là dell’inarrestabile movimento di sviluppo dello spirito nella sfera successiva dell’eticità. Riflettendo questo discorso su di un piano politico, si può cogliere in questa resistenza della rappresentazione a venir totalmente inglobata nella processualità logica del concetto la protezione che Hegel riserva, seppur nella prospettiva di una verità immediata, all’elemento della soggettività: anche quando inserita nella sfera superiore dell’eticità, caratterizzata da un gradiente di verità e di libertà maggiore, la libertà del soggetto non può essere colta, da un punto di vista concettuale, come prodotto esclusivo della sostanzialità etica. In qualche modo, le differenze e le peculiarità dettate dalla configurazione rappresentativa soggettiva permangono e non vengono sciolte nell’autotrasparenza dello sviluppo concettuale.

Ovviamente il ruolo mediatore della rappresentazione prosegue anche al livello superiore dell’eticità e si esplica nell’azione dello *Standpunkt der Sittlichkeit*⁸⁵, ovvero di quel nuovo punto di vista per il quale il concetto della

⁸² Cfr. *GPhR.*, § 141 A (p. 132).

⁸³ *WL.II*, p. 252 (p. 658).

⁸⁴ NUZZO, *Rappresentazione e concetto nella ‘Logica’ della «Filosofia del diritto» di Hegel*, cit., p. 78.

⁸⁵ Cfr. *GPhR.*, § 137 A (p. 117).

moralità risulta non più totalità in sé conchiusa, ma semplice momento dell'eticità⁸⁶. Tale mutazione di piano e riduzione della totalità morale allo stadio di singola determinazione non va letta esclusivamente in termini di abbassamento e degradazione. Nota Nuzzo, infatti, che solo immergendosi nell'ottica prospettica dello *Standpunkt der Sittlichkeit* si mettono a fuoco le condizioni di possibilità stesse del concetto di moralità⁸⁷. È questa una possibile traduzione, in termini logico-sistematici, dell'argomentazione hegeliana, affrontata nel paragrafo precedente, secondo la quale la moralità acquista la propria veracità solo a livello dell'eticità. Tale acquisto si accompagna a quello sistematicamente più ampio in forza del quale nella terza sfera dei *Lineamenti di filosofia del diritto* si conferma l'effettualità stessa dello spirito oggettivo, al di là dell'unilateralità – incarnata fino a questo punto dal diritto astratto e dalla moralità – che lo contraddistingue e lo contrappone all'unilateralità dello spirito soggettivo:

l'eticità è il compimento dello spirito oggettivo, la verità dello stesso spirito soggettivo ed oggettivo. L'unilateralità dello spirito oggettivo è nell'avere la sua libertà, da una parte, *immediatamente* nella realtà, e quindi nell'esterno, nella cosa; dall'altra parte, nel bene in quanto universale astratto. Anche l'unilateralità dello spirito soggettivo consiste in ciò, che esso, di fronte all'universale, è astrattamente autodeterminante nella sua individualità interna. Sopprese queste unilateralità, la *libertà* soggettiva diventa il volere razionale *universale* in sé e per sé; il quale ha il suo sapere di sé e la sua disposizione d'animo nella coscienza della soggettività individuale, ma la sua attuazione e la sua *realtà* immediata ed universale nel *costume*, nell'*ethos*; – onde è la *libertà* consapevole di sé, diventata *natura*⁸⁸.

Il raggiungimento di un tale duplice risultato prende le mosse dall'azione del punto di vista dell'eticità, il quale deve interagire – perché si dia contenuto alla forma rappresentativa di una «dottrina etica dei doveri» che sia «oggettivamente» tale – con un registro concettuale altro rispetto al «vuoto principio della soggettività morale», ovvero con quello corrispondente, nello

⁸⁶ Ivi, § 141 A (p. 132).

⁸⁷ Cfr. NUZZO, *Rappresentazione e concetto nella 'Logica' della «Filosofia del diritto» di Hegel*, cit., p. 82.

⁸⁸ *Enz.*, § 513 (pp. 490-491).

«sviluppo sistematico», con la «cerchia della necessità etica»⁸⁹. Ancora una volta la mediazione fenomenologica attuata dal punto di vista etico risponde all'esigenza di tener conto della specificità di un contenuto che proviene dalla sfera della moralità:

La forma rappresentativa della “Pflichtenlehre” che si realizza in sede etica, si presenta come una «Entwicklung» di rapporti che hanno luogo tra l'individuo od il soggetto etico e l'intero etico [...]: l'individuo esprime in questa relazione e porta a confluire in essa, il lato della naturalità od immediatezza dello spirito che emerge a questo livello di determinazione della sua sfera oggettiva. La forma etica del dovere [...] è infatti la forma rappresentativa che uno stesso contenuto costituito dagli «impulsi naturali» [...] presenta a questo grado di determinazione concettuale: tale contenuto [...] rivela in tal modo [...] di essere rimasto sempre la base ed il fondamento [...] dal punto di vista del contenuto, dello svolgimento concettuale stesso [...]. È dunque a partire dalla qualificazione del contenuto della forma rappresentativa generale del dovere nella sfera etica, come contenuto *etico*, ma *naturale* ed *immediato*, che si chiarisce la necessità di compiere una “Darstellung” dei contenuti che sia contemporaneamente la “Entwicklung” oggettiva dei rapporti formali in essi espressi [...], e quindi il processo della loro mediazione nella coscienza e per la coscienza individuale – esposizione condotta dunque secondo lo «Standpunkt der Sittlichkeit» ovvero secondo il “punto di vista” di quel soggetto etico che alimenta il suo rapporto con la totalità sostanziale del margine di naturalità ed immediatezza che lo spirito deve integrare nel concetto per procedere nella sua realizzazione ovvero nel processo della sua “oggettivazione” (“Objektivierung”)⁹⁰.

In questo processo di oggettivazione confluiscono, intrecciandosi, due vettori: da un lato vi è l'oggettivarsi dello spirito come «natura» – e da qui la riconferma dello spirito oggettivo come naturalità totalmente artificiale, per nulla originaria e immediata, ma «seconda» –, dall'altro, si assiste all'oggettivarsi del concetto sul quale si cadezza l'oggettivarsi della volontà:

l'attività della volontà, di toglier la contraddizione della soggettività e dell'oggettività e di tradurre i suoi fini da quella determinazione in questa e in pari tempo nell'oggettività restare *presso di sé*, è (al di là del modo

⁸⁹ GPhR., § 148 (p. 135).

⁹⁰ NUZZO, *Rappresentazione e concetto nella 'Logica' della «Filosofia del diritto» di Hegel*, cit., pp. 84-85.

formale della coscienza [...], in cui l'oggettività è soltanto come realtà immediata) lo *sviluppo essenziale* del contenuto sostanziale dell'idea [...], uno sviluppo, nel quale il concetto determina l'*idea*, dapprima *essa stessa astratta*, a totalità del di lei sistema, la quale totalità, intesa come il sostanziale, è indipendente dall'opposizione di un fine meramente soggettivo e della sua realizzazione, è *la medesima cosa* in queste due forme⁹¹.

Il compito al quale è chiamato a rispondere il punto di vista dell'eticità consiste nel mediare, tramite il confronto tra il soggetto etico e la «cerchia della necessità etica», la naturalità “impulsiva”⁹² che tale soggetto continua ad esperire nel livello concettuale dell'eticità grazie alle configurazioni rappresentative lì veicolate dal “momento” costituito dal concetto della moralità. Detto altrimenti, nel punto di vista dell'eticità il soggetto può finalmente appropriarsi della sua moralità all'interno dello sviluppo di quest'ultima in una dottrina etica dei doveri⁹³: nella sostanzialità etica la «volizione appartata e la coscienza morale propria del singolo (una coscienza morale che fosse per sé e si opponesse alla sostanzialità etica) son dileguate, giacché il carattere etico sa come suo fine motore l'universale immobile, ma dischiuso nelle sue determinazioni a razionalità reale, e conosce fondati in esso, e ivi ha reali, la sua dignità così come ogni sussistere dei fini particolari»⁹⁴. La prospettiva ottica del carattere etico consente quindi alla soggettività, «che costituisce il terreno dell'esistenza per il concetto della libertà», ma che «nel punto di vista morale è ancora nella differenza da questo suo concetto», di riconoscersi «esistenza del medesimo [concetto, *ndr*] ad esso adeguata».⁹⁵ Tale è, quindi, il risultato dell'intreccio tra il processo fenomenologico che corre dal punto di vista della moralità a quello dell'eticità e la fondazione logica del concetto di moralità in quello di eticità:

⁹¹ *GPhR.*, § 28 (pp. 41-42).

⁹² Cfr. *ivi*, § 149 (p. 135) e § 150 A (p. 137).

⁹³ Angelica Nuzzo, a tal riguardo, definisce la *ethische Pflichtenlehre* come lo «svolgimento della forma rappresentativa “Moralität” in quanto forma di contenuti etici ma naturali ed immediati, costituenti la modalità dell'esserci naturale dello spirito – dello spirito soggettivo ed oggettivo [...] – in questa sfera» (NUZZO, *Rappresentazione e concetto nella ‘Logica’ della «Filosofia del diritto» di Hegel*, cit., p. 86).

⁹⁴ *GPhR.*, § 152 (pp. 137-138).

⁹⁵ *Ivi*, § 152 A (p. 138).

si tratta infatti di giungere alla piena realizzazione del concetto di soggettività – al suo effettuale compimento come fondazione etica della sua «esistenza adeguata» [...]. È quindi soltanto con lo svolgimento del punto di vista etico che si conclude e si esaurisce teoricamente il compito di fondazione spettante alla logica della Filosofia del diritto in rapporto al nesso strutturale “*Moralität*”/“*Sittlichkeit*”: nella fondazione cioè dell’*esistenza adeguata* del concetto della *moralità* nelle sue figurazioni *etiche* effettuali. Che è poi dire: nella piena realizzazione della sfera etica attraverso la “*Darstellung*” delle sue forme rappresentative – tra cui quelle morali raccolte nello svolgimento della forma “*Moralität*”⁹⁶.

La caratura – anche – fenomenologica di questa fondazione della soggettività comporta ora un secondo dirimente risultato. Non solo la soggettività morale acquista la propria esistenza adeguata, ma a tale esistenza si accompagna anche la maturazione del dato di coscienza di una «conoscenza adeguata»⁹⁷ del rapporto che lega la soggettività alla sostanzialità e oggettività dell’*ethos*: rapporto che, seppur potendo prender le mosse «in una intellezione ad opera di ragioni che possono cominciare anche da certuni particolari fini, interessi e riguardi, da timore o speranza, o da presupposti storici» raggiunge nel «concetto pensante» la «vivezza dell’autocoscienza»⁹⁸. Tale forma di conoscenza adeguata – che, va ricordato, non è semplice conoscenza di un contenuto etico particolare, ma della relazione di identità⁹⁹ che lega il soggetto ai contenuti della sostanzialità etica – conferma la peculiarità dell’eticità di presentarsi non solo come «*concetto della libertà divenuto mondo sussistente*», ma anche «*natura dell’autocoscienza*»¹⁰⁰. Sono queste, infatti, le forme nelle quali si esprime l’oggettivazione dello spirito a livello dell’eticità: lo spirito si attua nella *Verwirklichung* della libertà, nel suo divenire mondo reale, ma è pienamente libero solo sapendosi come tale, solo avendo piena autocoscienza di tale libertà. Sottolineare questo aspetto, che trova nella conoscenza adeguata del soggetto etico la sua individualizzazione, permette di anticipare, e forse comprendere, sin

⁹⁶ NUZZO, *Rappresentazione e concetto nella ‘Logica’ della «Filosofia del diritto» di Hegel*, cit., p. 86.

⁹⁷ *GPhR.*, § 147 A (p. 135). Sulla correlazione tra «*adäquate Existenz*» e «*adäquate Erkenntnis*» cfr. *infra*, Cap. 2, par. 2.

⁹⁸ *Ibidem* (pp. 134-135).

⁹⁹ Cfr. *ibidem* (p. 135).

¹⁰⁰ *Ivi*, § 142 (p. 133).

nei primi paragrafi della terza sfera dei *Lineamenti di filosofia del diritto* la dimensione dello spirito assoluto, dimensione che chiude, in modo problematico, l'opera: «la “conoscenza adeguata” che si presenta come la forma più alta di apprensione del pensiero – e secondo la necessità del concetto – della relazione etica della coscienza individuale alla totalità oggettiva è infatti nient'altro che la filosofia o, più precisamente, la sottodeterminazione etica di quella forma assoluta dello spirito che è la filosofia»¹⁰¹. La possibilità di scorgere nella «conoscenza adeguata» del soggetto etico un'anticipazione della filosofia, seppur declinata nella sua valenza etica, è suggerita dallo stesso Hegel, quando nell'*Anmerkung* al § 552 dell'*Enciclopedia* – che chiude la sezione dello spirito oggettivo – introduce il “destarsi” della filosofia come l'introduzione di un sapere pratico che permette di saldare, a livello dell'eticità, la frattura tra autocoscienza e contenuto che caratterizza la sfera della moralità:

contro quella condizione di exteriorità e di dilaniamento, la coscienza si raccoglie nella sua realtà interiore e libera: si desta la *filosofia* [...], cioè la conoscenza di ciò che nella realtà è in sé e per sé giusto e razionale. A ragione la produzione del pensiero, e più particolarmente la filosofia, è stata chiamata la *sapienza mondana* (*Weltweisheit*); giacché il pensiero rende presente la verità dello spirito, l'introduce nel mondo, e lo libera così nella sua realtà e in sé stesso. Con ciò il contenuto si dà una forma affatto diversa. La servitù (*Unfreiheit*) della *forma*, cioè del sapere e della soggettività, ha sul contenuto morale l'effetto, che l'autocoscienza non è immanente in esso; che esso vien rappresentato come a lei sottratto, di modo che il contenuto deve essere vero soltanto in quanto negativo contro la realtà dell'autocoscienza. In questa mancanza di verità, il contenuto morale si chiama una *cosa santa* (*ein Heiliges*). Ma, con l'introdursi dello spirito divino nella realtà, e con la liberazione della realtà nello spirito divino, ciò che nel mondo deve essere *santità* viene sostituito dall'eticità¹⁰².

L'*Unfreiheit* della forma si deve quindi tramutare nella sua *Freiheit*, perché diritto e moralità possano «diventare effettuali»¹⁰³. Il passaggio da questa

¹⁰¹ NUZZO, *Rappresentazione e concetto nella 'Logica' della «Filosofia del diritto» di Hegel*, cit., p. 87.

¹⁰² *Enz.*, § 552 A (p. 530).

¹⁰³ *Ibidem* (p. 531).

“santità” moralmente barbara¹⁰⁴ – incarnata dalla religione cattolica – all’eticità avviene per mezzo della critica protestante agli ideali, senza contenuto, di castità, povertà e obbedienza. Il contenuto etico, perché tale critica sia cogente, si deve dare da se stesso una forma, permettendo così il suo riconoscimento da parte dell’autocoscienza e, quindi, la loro riconciliazione in un piano effettivo, rappresentato rispettivamente dal matrimonio inserito nella famiglia, dall’attività nella rettitudine del commercio nella società civile e dall’obbedienza alle leggi giuste e libere nello stato¹⁰⁵.

La fondazione della moralità nell’eticità, letta secondo la combinatoria del piano fenomenologico con quello logico-concettuale, si presenta così, da un lato, come «il raggiungimento della *esistenza adeguata* del concetto della moralità nella dimostrazione della sua realtà *etica* [e, *ndr*] contemporaneamente [come, *ndr*] la fondazione della forma di (*auto-*) *conoscenza adeguata* che la soggettività raggiunge nel suo rapporto con l’intero etico»¹⁰⁶; dall’altro, come l’ingresso, nel passaggio dalla moralità all’eticità – «la coscienza si raccoglie nella sua realtà interiore e libera» –, del ruolo della filosofia nella sfera dello spirito oggettivo. Tale ruolo non solo conferma la presenza – piuttosto che la sua obnubilazione – della soggettività nella sfera dell’eticità, ma sottolinea il suo protagonismo nell’azione di legatura e interconnessione del e nel sistema: tramite il riferimento alla veracità della coscienza morale del soggetto – che diviene tale solo nella sua relazione di identità con i contenuti etici – si apre il passaggio alla sfera dell’eticità e si pongono le condizioni perché sorga nel singolo individuo l’autocoscienza e la conoscenza adeguata di questa relazione. A questo livello già agisce la filosofia che anticipa, nel suo inizio, ciò che sarà la fine della sfera dell’eticità e di quella sistematicamente più ampia dello spirito oggettivo. Non solo, la conoscenza adeguata incarnata dalla filosofia, qui declinata nella sua coloritura etica, riemerge nella società civile – ovvero nel momento della “perdita” dell’eticità – nella forma della *Bildung*, svelando così il ruolo dirimente

¹⁰⁴ Cfr. *ibidem* (p. 530).

¹⁰⁵ Cfr. *ibidem* (p. 530-531).

¹⁰⁶ NUZZO, *Rappresentazione e concetto nella ‘Logica’ della «Filosofia del diritto» di Hegel*, cit., p. 86-87.

svolto dalla *bürgerliche Gesellschaft* non nella dissipazione, ma nella conferma della consistenza della sostanzialità etica. Da ultimo, rintracciare l'azione della filosofia all'interno della sfera dell'eticità permette una notazione di fondo, che intenziona la postura interpretativa della presente indagine: la riflessione hegeliana sulla libertà trova sì nell'argomentazione svolta nel contesto dei *Lineamenti di filosofia del diritto* il luogo della sua necessaria oggettivazione, del suo farsi mondo, ma non può esaurirsi nel contesto etico, come l'incombere della «*storia del mondo*» e del suo «tribunale»¹⁰⁷, che attestano la finitezza e l'idealità dello stato (e quindi della stessa eticità), lasciano intuire. Pare quindi centrale mantenere in costante tensione spirito assoluto e logica del finito, seguendo fino in fondo lo sviluppo hegeliano della libertà, nella consapevolezza che solo da questa prospettiva ermeneutica sia possibile dare un senso alla totalità e nella totalità alla sua *Entwicklung*.

2. La soggettività tra la necessità della libertà e la necessità del male.

Oltre a quello perimetrato dall'ingresso della filosofia esiste un secondo luogo, all'interno della complessa geometria del passaggio dalla moralità all'eticità, all'interno del quale individuare, seppur nella sua problematicità, la valenza positiva attribuita da Hegel, nella dinamica di questo «trapasso», alla persistenza della soggettività: il tema del male¹⁰⁸.

La riflessione hegeliana innesta il problema dell'origine del male direttamente nel tema della libertà, colto nella sua accezione speculativa, laddove

¹⁰⁷ *GPhR.*, § 341 (p. 265).

¹⁰⁸ Sulla relazione tra concetto del male e teoria della soggettività, cfr. J. RINGLEBEN, *Hegels Theorie der Sünde. Die subjektivitäts-logische Konstruktion eines theologischen Begriffs*, De Gruyter, Berlin-New York 1977. Tale relazione va colta, nella riflessione hegeliana, a partire dall'elemento del pensiero, prima ancora che dalle sue implicazioni pratiche: «Ma l'uomo può distinguere il bene dal male solo per il fatto che pensa; soltanto nel pensiero, dunque, sta la sorgente del bene e del male, ma anche la guarigione del male, prodotta dal pensiero» (*VGPh.*, Band 19 (vol. 3a, pp. 99-100).

quest'ultimo si dirime tra l'unilateralità della coscienza morale e la sua «possibilità di esser *cattiva*»¹⁰⁹:

La coscienza morale come soggettività morale è puramente e semplicemente questo, esser sul punto di rovesciarsi nel *male*; nella certezza di se stessi essente per sé, che per sé sa e decide, hanno entrambi, la moralità e il male, la loro comune radice. L'*origine del male* in genere, risiede nel mistero, cioè nell'aspetto speculativo della libertà, nella di lei necessità di uscire dalla *naturalità* della volontà, e di esser *interiore* di fronte ad essa. È questa naturalità della volontà, una naturalità che in quell'opposizione viene all'esistenza come la contraddizione di se stessa e con sé incompatibile, ed è così questa *particolarità* della volontà stessa, la quale si determina ulteriormente come il male¹¹⁰.

Il male deriva quindi dalla pretesa di unilateralità della coscienza, ma condivide la sua scaturigine con la libertà e il bene. Entrambi sono connessi alla capacità del concetto di oggettivarsi e sapersi come tale: «il bene e il male sono inseparabili, e la loro inseparabilità risiede in ciò, che il concetto diviene a sé oggettuale e come oggetto ha immediatamente la determinazione della differenza»¹¹¹. La distinzione risiede nella differente postura che la volontà dell'uomo cattivo e quella dell'uomo buono occupano rispetto all'«universale del concetto»¹¹²: «la volontà cattiva vuole un che di contrapposto all'universalità della volontà»¹¹³, e così si particularizza e sceglie il male; «la buona volontà di contro si comporta in conformità al suo verace concetto»¹¹⁴ e si determina nella sua libertà. Per questa comune e misteriosa origine è possibile il ribaltamento della necessità della libertà in quello della «*necessità del male*»¹¹⁵, ove comunque l'umano e il razionale trovano la propria demarcazione dall'animale¹¹⁶ e il singolo esperisce la propria responsabilità individuale: «in questa necessità del male è la

¹⁰⁹ *GPhR.*, § 139 (p. 118).

¹¹⁰ *Ivi.*, § 139 A (p. 118). Numerose sono le assonanze e le implicazioni con la filosofia della religione hegeliana, rispetto alla quale, in relazione al male, cfr. R. VANCOURT, *État de nature et péché originel selon Hegel*, "Mélanges de science religieuse", XXVI/3, (1969), pp. 113-144.

¹¹¹ *GPhR.*, § 139 Z (p. 324).

¹¹² *Ibidem.*

¹¹³ *Ibidem.*

¹¹⁴ *Ibidem.*

¹¹⁵ *Ivi.*, § 139 (p. 119).

¹¹⁶ Cfr. *ibidem.*

soggettività, intesa come l'infinità di questa riflessione, che ha questa opposizione dinnanzi a sé ed è in essa; se resta ferma ad essa, cioè se è cattiva, allora essa è quindi *per sé*, si comporta come singola ed è essa stessa questo arbitrio. Il *soggetto* singolo come tale ha pertanto puramente e semplicemente *la responsabilità del male*¹¹⁷. Il fatto che la logica della necessità della libertà sia la medesima di quella della necessità del male si basa sull'assunto dell'omologia strutturale intercorrente tra azione malvagia consapevole e una comune azione promossa dalla coscienza morale:

la caratteristica fondamentale di un'azione malvagia condotta *con la consapevolezza* di compiere il male, non va cercata in un principio diverso da quello affermato dalla coscienza morale. Come la coscienza morale vuole operare il bene traendone certezza dalla sua propria particolarità individuale, così chi opera il male con la coscienza di compierlo, condivide la medesima scissione tra la propria soggettività e l'oggettività della libertà. La cattiveria di un atto non è decisa dalla peculiarità dei contenuti particolari che l'individuo si propone agendo, per cui egli avrebbe agito in maniera cattiva perché ha seguito impulsi naturali, o perché al contrario ha affermato contro questi impulsi, buoni perché naturali, la propria riflessione intellettuale. La cattiveria dei suoi atti consiste invece nel fatto che la coscienza affermi la propria particolarità come il criterio per decidere di qualsiasi oggettività possibile, quindi anche dell'oggettività del Bene¹¹⁸.

L'attenzione va quindi posta non sui possibili oggetti del male, ma sull'ipseità del soggetto «per sé, nella sua particolarità» grazie alla quale può «non solo porre, ma anche mantenere se stessa; anzi, lo deve fare, perché essa “sa”»¹¹⁹ e su questo sapere non solo fonda la sua capacità di rimanere indipendente dai fini naturali, ma anche l'ardire di stabilirli: «Il diritto morale è l'esserci della libera volontà in quanto soggettiva. Questo diritto è assoluto per quel lato per il quale la volontà è essenzialmente il sapere sé come infinito, pur nella propria

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ CAFAGNA, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel*, cit., p. 100.

¹¹⁹ CESA, *Tra Moralität e Sittlichkeit. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant*, cit., p. 172.

individualità»¹²⁰. Calato in una prospettiva ancora formale, il soggetto non nega l'esistenza di un ordine naturale dotato di fini, ma afferma la propria non sudditanza a tale ordine: «l'uomo non è obbligato ad adeguarsi alle cose, perché ciò sarebbe una negazione della sua essenza; non è dalla natura, ma dallo spirito che egli deve attingere i principi e le direttive del suo agire»¹²¹. Il soggetto non solo pone la realtà della libertà, ma la detta «in maniera determinata secondo la propria particolarità»¹²² e, sciogliendosi in questo modo dal riferimento e dal legame con l'oggettività, si pone in un'assolutezza che rischia in ogni momento di mutarsi nell'indifferenza della scelta morale, oscillando così tra il bene e il male: «in questo modo la coscienza morale che sottopone anche l'oggettività del Bene alla “critica” della propria soggettività, può scegliere comunque per l'oggettività del Bene, ma può altrettanto scegliere contro di essa ed affermare la propria volontà soggettiva contro qualsiasi verità il Bene pretenda di avere»¹²³. Claudio Cesa coglie in questo atteggiamento del soggetto un lascito kantiano e, allo stesso tempo, una sua modificazione che assume le vesti di un suo superamento:

non c'è continuità tra le forze naturali dell'uomo e la sua libertà: la libertà non è una disposizione (*Anlage*) naturale, essa appartiene al mondo dell'intelligibile, del razionale. Hegel ha riconosciuto più volte il significato speculativo del racconto biblico sul peccato originale, del sapere il bene e il male; egli non ha mai detto che l'uomo è Dio, né che può diventarlo – ma ha detto che il fine più alto dell'uomo è la conoscenza razionale di Dio, dello spirito, il che non sarebbe possibile se l'uomo non avesse coscienza ed esperienza della propria natura razionale. Ora, la moralità, socratica e kantiana, è il luogo teorico nel quale l'uomo prende consapevolezza dell'infinità del proprio volere, e questa è una acquisizione che non può andare perduta senza compromettere anche l'infinità della ragione¹²⁴.

¹²⁰ *VR.*, I, p. 280.

¹²¹ CESA, *Tra Moralität e Sittlichkeit. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant*, cit., p. 173.

¹²² CAFAGNA, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel*, cit., p. 100.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ CESA, *Tra Moralität e Sittlichkeit. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant*, cit., pp. 173-174.

L'accettazione hegeliana della proposta kantiana consiste nell'individuare nella sfera della coscienza morale quel «“finitizzarsi” della libertà nella particolarità di un agente che è necessario perché la libertà sia come “idea”»¹²⁵; il suo superamento consiste nel negare l'eshaustività di quello che è «un momento del concetto della libertà, non quel che lo esaurisce»¹²⁶. Dall'estremizzazione del primo corno della questione discende l'atteggiamento ironico che caratterizza la «soggettività aleggiante per sé nella sua vanità» nel momento in cui si pone in relazione all'oggettività: «Il bene riceve le sue determinazioni mediante il momento della soggettività. Questa è autentica nell'unità con l'universale. La soggettività determina in quanto universalmente buona, in quanto oggettiva, cioè essente, in sé, ma è ironica in questo – e si ritira, ritira cioè l'universale, lo in sé»¹²⁷. Il secondo corno concede però un «*dialektischer Übergang*»¹²⁸ al parossismo incarnato da una soggettività che vuole assurgere alla divinità: «*Das Gute hat diese absolute Ironie über diese göttliche Subjektivität*»¹²⁹. L'ironia nei confronti della cosa, se dialetticamente intesa, permette infatti di ribaltare la visione di un soggetto boriosamente insofferente nei confronti dell'oggettività in quella dell'individuo singolo che si misura con la responsabilità nei confronti delle proprie azioni morali e, quindi, in nome dell'omologia strutturale già evidenziata, della propria consustanziale malvagità:

se non rimane una tensione tra soggettività e universalità – tensione fondata sul fatto che il soggetto, pensante e volente, è «liberato dalla cosa», allora scompare proprio ciò che è più tipico dell'uomo «moderno»: i greci avevano «*Sitte*» ma non avevano «*Gewissen*»; ad essi mancava quella riflessione che non è separante e distinguente, ma che assicura anche la superiorità del soggetto sull'oggetto; non avevano libertà in senso pieno, possibile, questa, solo attraverso il superamento della *propria* colpa, del *proprio* male¹³⁰.

¹²⁵ CAFAGNA, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel*, cit., pp. 100-101.

¹²⁶ Ivi, p. 101.

¹²⁷ *GPhR.*, § 141 N.

¹²⁸ *Ibidem.*

¹²⁹ *Ibidem.*

¹³⁰ CESA, *Tra Moralität e Sittlichkeit. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant*, cit., p. 174.

L'esperienza necessaria del male e l'assunzione della colpa, che emerge solo nella conferma della soggettività e nella – specificamente umana – interiorità della coscienza morale, comporta l'assunzione, da parte del soggetto individuale, della responsabilità del proprio male. Tale assunzione è però il viatico per la trasfigurazione della coscienza del male nella condizione di possibilità del bene, ovvero nella riconferma, dopo «il culmine della *soggettività affermatrice* sé come *l'assoluto*»¹³¹, del legame con un piano “contenutistico”, quindi oggettivo e universale, della libertà:

con questo lato della *necessità del male* è parimenti unito in modo assoluto, che questo male è determinato come ciò che necessariamente *non deve essere*, – cioè che esso deve venir tolto, *non* che quel primo punto di vista della scissione in genere non debba risaltare, – esso costituisce anzi la divisione dell'animale non-razionale e dell'uomo, – bensì che non avvenga di restar fermi ad esso, e la particolarità non venga tenuta ferma per essenziale di contro all'universale, che esso venga superato come nullo¹³².

Il problema non consiste né nell'esperienza del male in sé, che è invece necessaria e dirimente per differenziare l'essenza del razionale di contro all'animale, né nell'affermazione della particolarità della coscienza in sé, bensì nel volerla tener «ferma per essenziale di contro all'universale». Ancora una volta, all'interno dell'incedere dialettico dell'argomentazione hegeliana, ciò che va negata non è la posizione di un momento, che anzi viene conservata nell'*Aufhebung*, ma la sua fissità e presunta, unilaterale, assolutezza e totalità. Così letta, l'unilateralità dell'estremizzazione della soggettività comportata dal male acquista una valenza simmetrica¹³³ rispetto a quella dell'astrattezza contenutistica dell'universalità del bene; relazione simmetrica che conduce inesorabilmente all'evaporazione della determinatezza della libertà:

¹³¹ *GPhR.*, § 140 (p. 120).

¹³² *Ivi.*, § 139 A (p. 119).

¹³³ Cfr. CAFAGNA, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel*, cit., p. 102.

Per il *bene*, inteso come l'universale sostanziale, ma ancor *astratto*, della libertà, sono perciò *richieste* altrettanto determinazioni in genere e il principio delle medesime, ma inteso come *identico* con il bene, quanto per la *coscienza morale* è richiesto il principio soltanto astratto del determinare, l'universalità e oggettività delle sue determinazioni. Entrambi, ciascuno in tal modo per sé accresciuto a totalità, diventano ciò che è privo di determinazione, che *deve* esser determinato¹³⁴.

La fuoriuscita da questa doppia indeterminatezza è inscritta, e dettata logicamente¹³⁵, all'interno della stessa unilateralità e separatezza sia della coscienza morale divenuta cattiva sia nell'idea astratta del bene. Il terreno per questa uscita è fornito non più dalla moralità, ma dall'eticità. Anzi, proprio il passaggio all'eticità apre lo spazio per il raggiungimento della concretezza sia della soggettività sia del bene: «il passaggio dalla moralità all'eticità fonda la sua dimostrazione sul fatto che sia la moralità stessa a passare, dialetticamente, nella dimensione etica: non è la ragione esterna del filosofo ad imporre questo passaggio, ma si pretende che sia l'idea della volontà libera a mostrare questo come suo sviluppo immanente»¹³⁶. Il superamento della situazione di stallo simmetrico tra le due “apparenti” totalità assume la morfologia della compenetrazione, ovvero della instaurazione, ad opera del potere mediatore dell'eticità, di una nuova relazione di identità tra le due polarità: «l'integrazione delle due totalità relative nell'idea assoluta, è già *in sé* portata a compimento, poiché precisamente questa soggettività della *pura certezza* di se stessa [...] è *identica* con *l'universalità astratta* del bene – l'identità, quindi *concreta*, del bene e della volontà soggettiva, la verità dei medesimi, è *l'eticità*»¹³⁷. In questo

¹³⁴ *GPhR.*, § 141 (p. 131).

¹³⁵ Cfr. *ivi.*, § 141 A (p. 131).

¹³⁶ CAFAGNA, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel*, cit., p. 102. Cafagna, giustamente, porta a conferma della correttezza di tale posizione ermeneutica – che rimanda a quella del puro stare a guardare rintracciata nella *Scienza della logica* - l'*Anmerkung* al § 31 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*: «considerare qualcosa razionalmente significa, non arrecare una ragione all'oggetto dal di fuori e per tal via elaborarlo, sibbene che l'oggetto è per se stesso razionale; qui è lo spirito nella sua libertà, il culmine supremo della ragione autocosciente, la quale si dà realtà e si genera come mondo esistente; la scienza ha soltanto il compito di portare all'autocoscienza questo lavoro proprio della ragione della cosa» (p. 44).

¹³⁷ *GPhR.*, § 141 (p. 131).

passaggio, nel quale si rivela l'essenza stessa della dialettica del concetto¹³⁸, Hegel esplicita la cogenza della dimensione logica¹³⁹, con probabile riferimento al capitolo sull'Idea del Bene della *Scienza della logica*¹⁴⁰, ove si supera la contrapposizione tra soggettività e oggettività in nome della loro effettuale realizzazione e vera conoscenza:

vien tolta costì in generale la presupposizione, cioè la determinazione del bene quale scopo semplicemente soggettivo e limitato quanto al suo contenuto, vien tolta la necessità di realizzar questo scopo solo per mezzo di un'attività soggettiva, nonché quest'attività stessa. Nel risultato si toglie di per sé la mediazione. Il risultato è un'*immediatezza* che non è il ristabilimento della presupposizione, ma è anzi il suo esser tolta. L'idea del concetto determinato in sé e per sé è con ciò posta come quella che è non più semplicemente nel soggetto attivo, ma che è anche quale una realtà immediata, e viceversa questa, quale è nel conoscere, è posta come una oggettività veramente esistente. L'individualità del soggetto, dalla quale esso era affetto a cagione della sua presupposizione, è sparita con questa. Il soggetto è quindi ora come *libera, universale identità con se medesimo*, per la quale l'oggettività del concetto è tanto un'oggettività *data, presente* immediatamente per il soggetto stesso, quanto questo si conosce come il concetto in sé e per sé determinato. In questo risultato è ristabilito pertanto il *conoscere*, ed unito con l'idea pratica¹⁴¹.

In questa nuova immediatezza, frutto di una radicale mediazione che ha investito l'immediatezza brutta della presupposizione, la soggettività raggiunge una libera autoidentità del tutto differente da quella espressa, nei termini dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, come «puro pensare se stesso» della volontà universalmente astratta¹⁴². La libertà è reale solo in quanto l'«oggettività del concetto [...] è un'oggettività data» e già «presente» con lo stesso gradiente di realtà e verità di quella dell'autocoscienza e autoconoscenza del concetto stesso.

¹³⁸ Cfr. *VR.*, IV, pp. 392-393. Dialettica che non è «*esterno* operare di un pensare soggettivo, bensì l'*anima propria* del contenuto, la quale fa germogliare organicamente i suoi rami e frutti» (*GPhR.*, § 31 A (p. 44)).

¹³⁹ Cfr. *GPhR.*, § 141 A (p. 131): «I dettagli di un tale passaggio del concetto si rendono intelligibili nella logica».

¹⁴⁰ Cfr. CESA, *Tra Moralität e Sittlichkeit. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant*, cit., p. 175 e L. DE VOS, *Die Logik der hegelschen Rechtsphilosophie: eine Vermutung*, "Hegel-Studien", 16, (1981), p. 118.

¹⁴¹ *WL.II*, p. 548 (p. 934).

¹⁴² Cfr. *GPhR.*, § 5 (p. 28).

Anche in questa possibile traduzione dell'eticità nel linguaggio della logica – che è, va ricordato, «il *concetto della libertà divenuto mondo sussistente e natura dell'autocoscienza*» – si conferma la relazione consustanziale tra «esistenza adeguata» e «conoscenza adeguata»; relazione che si esplicita nella tensione tra la riabilitazione del «conoscere» razionale, che è altro rispetto alla parziale miopia del «conoscere investigativo»¹⁴³, e l'oggettività «qual mondo oggettivo di cui l'interna ragion d'essere e l'effettiva sussistenza son costituiti dal concetto»¹⁴⁴.

Nell'eticità, intesa come sutura della diastasi tra coscienza soggettiva e sostanzialità oggettiva, si supera quindi la difettività della moralità, per la quale «la coincidenza di soggettività e oggettività che è l'idea della libertà, se è pensata realizzata nelle azioni di un individuo che come singolo la traduce in un mondo a lui esterno, si mostra come l'opposto di se stessa nelle azioni volte al male»¹⁴⁵. Perché tale sutura abbia efficacia, Hegel deve superare l'opposizione che tiene fissi nella loro unilateralità la coscienza morale e il bene astratto, impedendo qualsiasi evoluzione dialettica della simmetria della loro contraddizione:

Entrambi i principi finora considerati, tanto il bene astratto quanto la coscienza morale, mancano del loro opposto: il bene astratto si volatilizza in un che di completamente impotente, nel quale posso recar dentro ogni contenuto, e la soggettività dello spirito non diviene in minor misura priva di contenuto allorché viene a lei meno il significato oggettivo. Può scorgere pertanto la brama di un'oggettività, nella quale l'uomo più di buon grado si degrada a servo della compiuta dipendenza, soltanto per sfuggire al tormento della vacuità e della negatività¹⁴⁶.

La fissità dell'opposizione è specificata chiaramente dall'espressione secondo la quale «entrambi i principi [...] mancano del loro opposto» – «tanto il Bene quanto la coscienza morale, non ha nel suo opposto ciò che lo completa»¹⁴⁷

¹⁴³ Miopia dovuta al fatto che legge la realtà come «mondo oggettivo senza la soggettività del concetto» (*WL.II*, p. 548 (p. 934)).

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ CAFAGNA, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel*, cit., p. 103.

¹⁴⁶ *GPhR.*, § 141 Z (p. 328).

¹⁴⁷ CAFAGNA, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel*, cit., p. 103.

–; non ci può quindi essere un’evoluzione della loro duplice carenza a partire dalle condizioni sistematiche presenti, ovvero quelle fornite dalla moralità. L’oggettività di cui entrambi i principi deficitano non può essere trovata nel campo d’esistenza della sfera che li vede come protagonisti, pena lo scadimento della stessa relazione tra libertà soggettiva e registro sostanziale a mera «dipendenza», negando così la virtuosa relazione necessaria, liberante, che invece deve instaurarsi tra il soggetto e la sostanzialità dell’*ethos*. Il vero motore del superamento dell’opposizione deve quindi venir rintracciato altrove, al di là dell’azione “soggettiva” che potrebbe essere incarnata dalle due polarità in questione; deve essere scorto all’interno della stessa oggettività etica, che ri-fonda in altro sia la relazione di opposizione sia la stessa finità e astrattezza dei principi della coscienza morale e del bene astratto: «la natura del limitato e finito – e tal cosa son qui il bene astratto, che soltanto *deve essere*, e la soggettività parimenti astratta, che soltanto *deve essere buona*, – ha in loro stessi il loro opposto: il bene la sua realtà, e la soggettività (il momento della *realtà* nell’*ethos*) il bene; ma che essi siccome unilaterali non sono ancora *posti* come ciò ch’essi sono *in sé*»¹⁴⁸. Proprio come dettato dal movimento dell’essere che, in sede logico-speculativa, sprofonda in sé e scopre il concetto come suo fondamento e mediazione¹⁴⁹, parimenti il bene astratto e la soggettività della coscienza morale trovano in loro stessi, e non nella traslazione verso l’elemento che si oppone loro, ciò di cui mancano: l’oggettività. Così facendo, scoprono nell’eticità il loro fondamento. Detto in altri termini, il luogo dell’opposizione deve esser trovato all’interno dell’idea stessa, della quale il bene astratto e la coscienza morale sono semplici momenti; solo il riconoscersi come momenti di un’unità superiore, che nega la loro presunta totalità, permette loro di scoprirsi mediati dall’eticità – che è l’«*idea della libertà*»¹⁵⁰ – e, quindi, già identici al proprio opposto:

questo venir posto [come ciò ch’essi sono in sé, *ndr*] raggiungono essi nella loro negatività, nel fatto che, al modo ch’essi *unilateralmente*, il non

¹⁴⁸ *GPhR.*, § 141 A (p. 131).

¹⁴⁹ Cfr. *infra*, Cap. 2, par. 3.1.

¹⁵⁰ *GPhR.*, § 142 (p. 133).

dover ciascuno avere in loro ciò che in loro è *in sé*, – il bene senza soggettività e determinazione, e il determinante, la soggettività, senza l'essente in sé – al detto modo ond'essi *unilateralmente* si costituiscono per sé come più totalità, essi stessi si tolgono e con ciò si abbassano, a momenti del *concetto*; il quale diviene manifesto come loro unità e appunto grazie a questo esser posto dei suoi momenti ha conseguito *realità*, quindi ora è come *idea* – concetto, il quale ha maturato le sue determinazioni a realtà e in pari tempo è nella loro identità come loro essenza *essente in sé*¹⁵¹.

Emerge qui come il soggetto dell'uscita dalla moralità, ciò che assume realtà e verità, è la stessa idea di libertà, che in questo trapassare supera le difettività comportate dall'agire nell'ambito della seconda sfera dei *Lineamenti* e, allo stesso tempo, si scopre, in quanto eticità, fondamento sia del bene astratto sia della coscienza morale:

il Bene ha già dentro di sé la soggettività dell'idea, cioè ha mostrato di esigere quell'attività della libertà come sostanza che la fa reale contro il dover essere; la soggettività, intesa come la realtà dell'idea, che nella moralità si mostra nell'"apparenza" delle azioni del singolo, ha bisogno che questa realtà si mostri nell'oggettività della sostanza. Con il Bene l'idea dimostra la sua incapacità di mantenere la sua vera oggettività se si fa reale solo per il tramite di un soggetto finito; con la coscienza morale e il suo volgersi al male, il singolo dimostra che esso è solo l'esserci dell'idea e non ciò che ne esaurisce l'attività¹⁵².

Questa maturazione dell'idea di libertà è possibile in quanto, a livello dell'ultima sfera dello spirito oggettivo, la relazione tra soggettività e oggettività perde la sua valenza oppositiva, poiché viene meno il principio di esaustività al quale si autoconvoca l'individuo nella sua azione e «lo si intende parte di una sostanza la cui attività propria è la *verità* della sua soggettività finita»¹⁵³. Non si nega la soggettività, ma, ancora una volta, se ne negano le pretese di coprire senza resti sia la consistenza ontologica sia lo spettro d'azione dell'idea di libertà. Uscendo dalla moralità l'idea di libertà si svincola dal riferimento essenziale alla

¹⁵¹ Ivi, § 141 A (pp. 131-132).

¹⁵² CAFAGNA, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel*, cit., p. 105.

¹⁵³ *Ibidem*.

dimensione coscienziale dell'individuo e diviene «*per sé reale*»¹⁵⁴. Non solo, in quanto «*natura dell'autocoscienza*» si manifesta come la condizione di possibilità, in virtù della propria universalità, dell'autocoscienza del singolo, che sa di essere libero perché il bene non è più rinchiuso nella vacuità del dover essere kantiano ma è divenuto «*mondo sussistente*», a sua volta idea: «la *verità* del bene è con ciò *posta*, come l'unità dell'idea teoretica e della pratica: che cioè il bene in sé e per sé vien raggiunto; che il mondo oggettivo è così in sé e per sé l'idea, allo stesso modo che questa si pone eternamente quale *scopo* e, mediante l'attività, produce la sua realtà»¹⁵⁵. Solo partecipando al processo di edificazione dell'«oggettività della libertà» il soggetto individuale trova il discrimine certo tra il bene e male, intessendo con la sostanzialità etica una relazione di riconoscimento necessaria ma liberante, senza cadere preda di un legame di dipendenza e di asservimento ad un'autorità, legame che non può garantire una vera «stabilità di pensiero»¹⁵⁶ e, quindi, che rischia di comportare lo scadimento della stessa vita etica nell'accidentalità, piuttosto che la sua conferma nell'unità tra «bene soggettivo» e «bene oggettivo» garantita dalla razionalità e realtà dell'eticità:

L'unità del bene soggettivo e del bene oggettivo essente in sé e per sé è l'*eticità*, ed in essa è avvenuta la riconciliazione secondo il concetto. Giacché, se la moralità è la forma della volontà in genere secondo il lato della soggettività, l'eticità non è meramente la forma soggettiva e l'autodeterminazione della volontà, bensì l'avere per contenuto il di lei concetto, cioè la libertà¹⁵⁷.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

¹⁵⁵ *Enz.*, § 235 (p. 211).

¹⁵⁶ *GPhR.*, § 141 Z (p. 328). Il riferimento hegeliano è del tutto calato nella contemporaneità del filosofo ed è, in questo caso, indirizzato alla chiesa cattolica, intesa come istituzione e fonte di contenuto etico, in opposizione quindi ad una morale costruita attorno al foro dell'interiorità e al riferimento al dover essere di matrice kantiana: «se recentemente alcuni protestanti sono passati alla chiesa cattolica, ciò avvenne perché essi trovarono priva di contenuto la loro vita interiore, e afferrarono un che di stabile, un sostegno, un'autorità, anche se quel che ottennero non fu propriamente la stabilità del pensiero» (*ibidem* (pp. 328-329)). Risulta chiaro come lo spirito polemico di Hegel non colpisca l'autorità in sé (sia questa la chiesa cattolica o un'istituzione politica), ma la forma di relazione che il soggetto istituisce con essa.

¹⁵⁷ *Ibidem* (p. 329).

Tale unione culmina nell'accezione di bene come «sostanza», ovvero «riempimento dell'oggettivo con la soggettività»¹⁵⁸. Su questo «riempimento», che acquista i tratti di un'operazione di carattere fenomenologico, riposa la comprensione hegeliana della soggettività all'interno dell'eticità, e non la sua cancellazione in vista di un ordine istituzionale superiore. L'oggettività necessita dell'attività del soggetto, che è «momento della *realtà* dell'ethos»¹⁵⁹, ma, appunto, lo necessita in quanto momento, e non come latore della sua consistenza contenutistica:

Questo non vuol dire affatto che nell'etico venga eliminata la libertà dell'individuo umano o che nell'etico tutti agiscano guidati da un'istanza superiore. Piuttosto, superato il punto di vista morale, nell' "eticità" la volontà libera potrà mostrarsi anche nell'agire del soggetto finito, senza che questo riproduca alcuna contraddittorietà, perché è ormai dimostrato che la soggettività dell'individuo inteso come singolo non è che "momento" del concetto della volontà libera, e in quanto tale non si pone come quel che ne esaurisce l'oggettività dettandone i contenuti determinati¹⁶⁰.

Da questo punto in avanti, fermo restando i limiti che innervano lo spirito oggettivo e che comportano il suo superamento nello spirito assoluto tramite il ricadere della libertà etica «sotto la suprema assoluta verità dello spirito del mondo»¹⁶¹, il singolo non può più percepire la propria esistenza come sganciata dalla dimensione della realtà dell'idea della libertà. Nell'eticità, quindi, non sussiste una contrapposizione tra un soggetto autonomo e un'entità sovraindividuale alla quale l'individuo sarebbe sempre subalterno¹⁶², bensì, viene meno la percezione di estraneità che caratterizza la sua relazione con le potenze etiche. Anzi, l'opposizione si trasforma in un rispecchiamento e la stessa

¹⁵⁸ Ivi, § 144 Z (p. 329).

¹⁵⁹ Ivi, § 141 A (p. 131).

¹⁶⁰ CAFAGNA, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel*, cit., p. 106.

¹⁶¹ *GPhR.*, § 33 Z (p. 295). Su questo tema e sulla difettiva coincidenza tra libertà etica e verità, cfr. le Conclusioni del presente lavoro.

¹⁶² Come inteso, tra gli altri, da Karl Heinz Ilting sia in ID., *Zur Dialektik in der «Rechtsphilosophie»*, "Hegel-Jahrbuch 1975", Köln 1976, p. 42 sia in ID., *La forme logique et systématique de la «Philosophie du droit»*, in AA.VV., *Hegel et la Philosophie du Droit*, PUF, Paris 1979, p. 52.

appercezione del soggetto nei confronti della propria essenza si accompagna a quella nei confronti della sostanzialità etica, condividendone struttura testimoniale e pari grado di espressività: «dall'altro lato esse [le leggi e le potenze etiche, *ndr*] non sono per il soggetto un che di *estraneo*, bensì esso dà la *testimonianza dello spirito* intorno a esse come intorno a *sua propria essenza*, nella quale esso ha il suo *sentimento di sé*, e ivi esso vive come in suo elemento non-differenziato da sé, – un rapporto che è immediato, ancor più identico che la stessa *fede e fiducia*»¹⁶³. Emerge qui la dimensione “abitativa”, di accoglienza, dell'*ethos*, come dimora nella quale per il soggetto può sorgere – tramite un processo immediato – il sentimento della propria essenza, piuttosto che la polverizzazione nell'indistinto dell'individualità che potrebbe essere evocata dalla dimensione istituzionale dell'etico. Il veicolo di tale immediatezza è la testimonianza nei confronti della vitalità e della libertà dello spirito che il singolo individuo incarna alla stessa stregua sia nella propria consistenza soggettiva sia nell'oggettività della sostanza etica, ovvero in quel mondo delle istituzioni che abita e incontra nel suo agire come cittadino. Nella testimonianza, infatti, a differenza della «fede e fiducia», che appartengono «alla riflessione incipiente e presuppongono una rappresentazione e differenza – come per es. sarebbe diverso aver fede nella religione pagana ed essere un pagano»¹⁶⁴, il soggetto, grazie alla struttura esperienziale del sentimento, non solo ha la libertà veicolata dallo spirito, ma è la libertà che crede di possedere, ne partecipa. Compito dell'eticità, si è visto¹⁶⁵, è quello di elevare, al di là del potere scindente dell'intelletto, tale sentimento a pensiero e conoscenza adeguata, ad una nuova e mediata immediatezza.

Il lavoro a cui è sottoposto il soggetto comporta che la conservazione della soggettività non debba venir letta come una monolitica permanenza nell'eticità della soggettività kantiana – la coscienza morale deve passare a coscienza morale verace, e solo quest'ultima ha diritto di cittadinanza nella cerchia della necessità etica –; deve avvenire un mutamento, quello del punto di vista, in forza del quale si riconfigura totalmente l'opposizione tra la soggettività

¹⁶³ *GPhR.*, § 147 (p. 134).

¹⁶⁴ *Ivi.*, § 147 A (p. 134).

¹⁶⁵ Cfr. *supra*, par. 1.

del *Gewissen* e l'oggettività del bene astratto, che debbono perdere entrambi la loro unilateralità e astrattezza, la loro assenza di determinazione:

L'uscita da questa contraddittorietà poi, indica l'eliminazione del dover essere e dell'autonomia del soggetto inteso come un singolo, i cardini della morale di Kant e della tradizione da lui aperta con la seconda critica, i quali non passano affatto nell'etico. Il mondo che è l'etico non è un'oggettività predisposta per il soggetto autonomo e per un Bene astratto in cui solo trova soddisfazione il suo agire, ma è precisamente l'opposto di una posizione che mantenga la realtà della ragione frazionata tra l'autonomia del soggetto e l'oggettività di un Bene che soltanto deve essere. La realtà della libertà non è nell'azione del soggetto ma nell'attività della sostanza etica che può anche agire secondo l'autonomia del soggetto, e quello che muove le sue buone intenzioni singolari, ma anche contro di esse, con quanto di lacerante questo rappresenta¹⁶⁶.

Emerge qui un ulteriore spazio per la responsabilità del soggetto, la medesima che lo vede coinvolto nei confronti del proprio male, seppur il soggetto sia ormai il cittadino della dimensione etica. Come l'assunzione della necessità del male nella coscienza morale permette la possibilità del proprio *Wendepunkt* per il bene, così, anche nell'eticità permane uno spazio nel quale la legatura alla necessità della sostanzialità etica passa per la strettoia della scelta interiore, da esperirsi non più nel *Gewissen*, ma nella *ethische Gesinnung*, ovvero in quel nuovo «abito morale che ha per proprio contenuto le leggi, e lo spirito delle leggi»¹⁶⁷. Tale legame è necessario, perché la realtà del soggetto sia reale, perché il soggetto acquisti la propria oggettività etica, ma è sempre veicolato da una scelta. La sintonizzazione e l'armonizzazione con l'intero etico – intero che permane nella sua necessità e razionalità al di là dell'accettazione e del riconoscimento dei singoli cittadini – cade nello spazio travagliato della responsabilità individuale: «A questa identità io ho portato me stesso mediante l'estrema punta (*Spitze*) della mia riflessione. [...] Tale armonia è quindi diversa dall'armonia della consuetudine e della fiducia, dell'unità prodotta

¹⁶⁶ CAFAGNA, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel*, cit., pp. 107-108.

¹⁶⁷ CESA, *Tra Moralität e Sittlichkeit. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant*, cit., p. 177.

dall'educazione»¹⁶⁸. Una tale decisione si presenta – nel suo essere svincolata dalle opzioni puntuali delle singole scelte caratteristiche della consuetudine e dell'educazione, che si strutturano, o insegnano, alla stregua di uno scegliere per qualche cosa – come un decidersi nei confronti di una scelta necessaria e preliminare, che apre la possibilità alla capacità stessa di scegliere. Ecco un possibile senso della necessità: decidersi di legarsi alla dimensione etica, di riconoscere l'inconsistenza della propria autonomia e indipendenza, è il necessario convocarsi alla libertà, è un originario voler essere liberi, è un decidersi per il poter decidere. Ecco perché l'armonia che deriva da tale decidersi è un'armonia più profonda, che permette di superare un'accezione meramente limitante della sostanzialità etica, e cogliere invece il potere liberante da questa incarnato:

L'eterno malinteso circa la libertà è appunto che della libertà si abbia un sapere solo formale, soggettivo, il quale astragga la libertà dai suoi oggetti e dai suoi fini essenziali; così la limitazione dell'impulso, del desiderio, della passione, la quale appartiene solo all'individuo particolare in quanto tale, la limitazione dell'arbitrio e del libito soggettivo viene scambiata per una limitazione della libertà. Ben diversamente, questa limitazione non è altro che la condizione affinché la liberazione si produca; così società e Stato sono, semmai, le condizioni nelle quali la libertà si realizza¹⁶⁹.

Se nell'«estrema punta della mia riflessione» mi decido per il legame necessario con la cerchia della necessità etica, è tale scelta fondante che supporterà le successive scelte puntuali, intenzionate al qualcosa, e ne smaschererà l'apparenza della limitazione. Su questo si basa la diversa e più forte armonia, che non viene meno se, nelle singole scelte e situazioni, possono apparire lacerazioni “superficiali”. Tutt'altra cosa accade invece se il decidersi non viene assunto dal soggetto, in quanto non si aprono le condizioni di possibilità per una libertà effettuale e, quindi, per l'azione per il bene:

¹⁶⁸ *VR.*, IV, pp. 147-148.

¹⁶⁹ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Werke*, Band 12, a cura di E. Moldenhauer-K.M. Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970, p. 59; *Lezioni sulla filosofia della storia*, tr. it. G. Bonacina-L. Sichirollo, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 37 (d'ora in avanti reso con l'abbreviazione *VPhG.*, seguita dalla pagina della traduzione italiana tra parentesi).

l'articolata connessione di diritti e doveri costituente il tessuto etico, e che sarebbe del tutto sufficiente ad assicurarne il funzionamento, present[a], ai singoli soggetti, il contesto nel quale essi sono necessitati a vivere, con le varie possibilità che questo comporta per ciascuno. Alla pressione legale e sociale dell'intero il singolo reagisce in un modo che è imprevedibile – in quanto la scelta tra il tributare reverenza al fato, o il rifiutarvisi, resta di sua competenza. Il sapere di sé può essere portato a coincidere con il sapere dell'oggettività, e si ha allora il bene; ma può anche non coincidervi, e si ha allora il male¹⁷⁰.

Il decidersi per la conciliazione con la sostanzialità etica è quindi uno spazio “prospetticamente” necessario per la realizzazione della libertà; “prospetticamente” in quanto inerisce alla sola sfera soggettiva, e non preclude il farsi oggettivo della libertà. Ma è una condizione ontologica dirimente per il singolo, attraverso la quale fluiscono i processi dialettici dell'incedere dell'intero che, nel loro transito, comportano un continuo confronto, più o meno consapevole, con la razionalità del movimento della *Verwirklichung* della libertà:

questa condizione della soggettività è data all'uomo come gli è data l'oggettività; la libertà è un «compito», come sono un compito il conoscere e il sapere; e la formula del «tolto-conservato», se usata troppo disinvoltamente, rischia di occultare proprio quelle tensioni delle quali – senza affatto compiacersene – Hegel ha voluto dare una illustrazione teorica. La conciliazione, interiore, del soggetto con l'intero resta un compito che è affidato a lui, e dal quale non viene liberato né dalla storia, né dalle istituzioni¹⁷¹.

3. La moralità della società civile: nuovamente una duplice necessità.

È il contesto della società civile a costituire l'«*eigentümliche Stelle*»¹⁷² in grado di accogliere, all'interno della sfera dell'eticità, la moralità, preservandone

¹⁷⁰ CESA, *Tra Moralität e Sittlichkeit. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant*, cit., p. 178.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² *GPhR.*, § 207 (p. 168).

le caratteristiche e la topologia specifica. Contesto nel quale avviene, dopo la rottura della compattezza etica rappresentata dalla famiglia, una nuova mediazione con l'universale e, quindi, dove è possibile allestire una nuova ritrattazione della possibile conciliazione del soggetto con l'intero etico:

L'individuo si dà realtà soltanto allorché entra nell'*esserci* in genere, perciò nella *particolarità determinata*, quindi si limita *esclusivamente* a una delle sfere *particolari* del bisogno. La disposizione d'animo etica in questo sistema è perciò la *rettitudine* e l'*onore del proprio 'stato'*, del rendersi, e per propria determinazione, mercé la propria attività, diligenza e abilità, membro di uno dei momenti della società civile e mantenersi come tale, e provvedere per sé soltanto grazie a questa mediazione con l'universale, così come per tal modo esser *riconosciuto* nella propria rappresentazione e nella rappresentazione d'altri. – La *moralità* ha il suo luogo peculiare in questa sfera, ove è dominante la riflessione sul proprio operare, il fine dei bisogni particolari e del benessere, ed ove l'accidentalità nell'appagamento dei medesimi trasforma in dovere anche un aiuto accidentale e singolo¹⁷³.

Le condizioni di possibilità perché in questa situazione di particolarizzazione estrema, per come espressa e articolata dal sistema dei bisogni, possa dimorare la *chance* per una nuova calibratura – dopo quella rintracciabile nella sfera della moralità – dell'armonizzazione tra soggettività e oggettività sono esplicitate nell'*Anmerkung* del paragrafo sopracitato (§ 207). Tali condizioni vanno individuate nella mutazione topologica che deve assumere la relazione tra l'individualità del singolo e la prima cerchia di riconoscimento plurale, costituita dallo 'stato' (*der Stand*), che questo incontra dopo la fuoriuscita dall'unione intersoggettiva, ma immediata, determinata dalla matrice "sentimentale" della famiglia:

Il fatto che l'individuo in un primo tempo (cioè particolarmente nella giovinezza) recalcitra di fronte alla prospettiva di decidersi ad un particolare 'stato' e riguarda ciò come una limitazione della sua determinazione universale e come una necessità meramente *esteriore*, ha la sua radice nel pensiero astratto, che resta fermo all'universale e pertanto al non-reale, e non si rende conto che, per *giungere all'esserci*, il concetto

¹⁷³ *Ibidem*.

in genere entra nella differenza del concetto e della sua realtà, e pertanto nella determinatezza e particolarità [...], e che esso soltanto con ciò può acquistare realtà ed etica oggettività¹⁷⁴.

Mediante il passaggio dalla realtà (*Realität*) della differenziazione del concetto nell'esserci alla realtà (*Wirklichkeit*) dello stesso nell'etica oggettiva, ovvero nella sostanzialità etica, Hegel identifica il cambiamento di stato ontologico che subisce la libertà del singolo nel momento in cui si decide per la particolarizzazione – che acquista qui una dimensione plurale e intersoggettiva, in quanto intessuta da processi di riconoscimento – e la eleva a necessità non più esteriore ed eterodeterminante, ma a necessità interna – o meglio, fatta tale nel momento in cui si abbandona il punto di vista del pensiero astratto – e dirimente per l'assunzione piena della realtà effettuale dell'*ethos*. Ciò che muta di segno è la medesima realizzazione e oggettivazione del concetto che, pur transitando attraverso l'esserci della realtà e della contingenza, della differenza, non si ferma a tale immediatezza e accidentalità, ma la «trasforma in dovere» e contenuto etico, e la eleva a tappa ineludibile per il proprio sviluppo verso l'idea della libertà e la sua verità. In questi termini, si può indicare nella società civile, nella sua differenziazione immanente, il lascito della moralità, ma anche la spia della trasformazione che l'ha investita nel momento in cui si è passati dal punto di vista morale a quello etico:

la “Moralität” che compare nell'espressione del § 207 [...] è [...] forma rappresentativa del concetto fondato o di questo come “momento” della sfera superiore: è la *figurazione etica* del *concetto della moralità* – ed è perciò da un lato, la determinazione massima che quest'ultimo raggiunge nello spirito oggettivo (massimo grado di adeguazione al contenuto); mentre dall'altro, in rapporto al punto di vista etico ovvero alla linea di svolgimento del concetto dell'eticità in cui tale forma risulta inserita, è sottodeterminata rispetto all'insieme delle figurazioni etiche nella loro totalità, è l'ambito della figurazione di un “momento” soltanto¹⁷⁵.

¹⁷⁴ Ivi, § 207 A (p. 168).

¹⁷⁵ NUZZO, *Rappresentazione e concetto nella 'Logica' della «Filosofia del diritto» di Hegel*, cit., pp. 93-94.

Si esprime qui la struttura complessa e il valore di snodo che caratterizzano la società civile, stretta tra l'incarnare la massima adeguatezza della moralità, ovvero dell'elemento della soggettività e della dimensione coscienziale, e l'essere un momento che invece, nell'economia della geometria di sviluppo dell'eticità, deve essere superato.

Ciò che caratterizza la società civile è quindi questa tensione tra la conferma di un'adeguatezza – quella dell'infinità del valore del soggetto – e la necessità della negazione della sua unilateralità e della sua ricomprensione in un orizzonte di superiore concretezza etica. Questa, in estrema sintesi, la natura scissa della società civile:

la società civile si rivela come il momento in cui l'eticità si differenzia, si dissolve, si scinde, per rompersi in una molteplicità infinita di punti, cioè di individui; è lo scenario dell'azione dell'intelletto, che compie il suo lavoro dividendo ciò che era unito nell'immediatezza originaria, ma nel contempo prepara, grazie a una universalità nascostamente unificante, la faticosa ricomposizione dell'unità ad opera della ragione¹⁷⁶.

La presenza dell'agire dell'azione dell'intelletto, e delle determinazioni che ruotano attorno alla sua azione come la riflessione, la forma e le categorie dell'essenza, è individuabile nelle chiare implicazioni logiche contenute nel § 181 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, che attesta la dispersione della monoliticità etica della famiglia nel sistema della frantumazione¹⁷⁷ individualistica che regge la società civile:

i momenti legati nell'unità della famiglia intesa come l'idea etica, come tale che è ancora nel suo concetto, devono venir da esso rilasciati a realtà autonoma; – il grado della *differenza*. Dapprima espresso astrattamente, ciò dà la determinazione della *particolarità*, la quale si riferisce per vero all'*universalità*, così che questa è la base, ma ancora soltanto interiore, e quindi in modo formale, in un modo soltanto *parvente* nel particolare. Questo rapporto di riflessione pertanto presenta dapprima la perdita

¹⁷⁶ G. MARINI, *Struttura e significati della società civile hegeliana*, in Id., *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella "Filosofia del diritto" hegeliana*, Morano Editrice, Napoli 1990, p. 135.

¹⁷⁷ La famiglia, nota Hegel, «si disintegra» (*GPhR.*, § 181 (p. 154)) in una pluralità di famiglie e di individualità esterne l'una all'altra.

dell'eticità, ovvero, poiché l'eticità intesa come l'essenza è necessariamente *parvente* [...], costituisce il *mondo dell'apparenza* nell'ambito dell'*ethos*, la società *civile*¹⁷⁸.

Il filo conduttore dell'argomentazione hegeliana è, ancora una volta, il rapporto tra universale e particolare. Tale rapporto raggiunge, a livello dell'eticità, il grado di compenetrazione dell'unione. Tale unione assume, però, morfologie differenti a seconda del momento etico all'interno del quale si iscrive: nella famiglia è cadenzata dalla semplicità immediata del sentimento, nello stato raggiunge una nuova immediatezza mediata dalla ragione, nella situazione intermedia della società civile è una parvenza operata dall'intelletto:

sebbene nella società civile particolarità e universalità si siano staccate e allontanate l'una dall'altra, sono nondimeno entrambe reciprocamente legate e condizionate. Pur se l'una par fare precisamente l'opposto dell'altra, e presume di poter essere soltanto in quanto tiene l'altra a distanza, nondimeno ciascuna ha l'altra per sua condizione. [...] Per vero che ciò *paia* (*scheint*), la particolarità del fine non può tuttavia venire appagata senza l'universalità [...]. Parimenti potrebbe parere che l'universalità si comporterebbe meglio se attirasse a sé le forze della particolarità [...]; ma anche ciò è di nuovo soltanto una parvenza, giacché entrambe sono soltanto l'una tramite l'altra e l'una per l'altra, e si rovesciano vicendevolmente l'una nell'altra. Promovendo il mio fine, promuovo l'universale, e questo di nuovo promuove il mio fine¹⁷⁹.

Questa parvenza può essere dissipata solo dall'indagine speculativa, grazie alla quale è possibile individuare la trama che tiene legata e caratterizza come «sistema» la polverizzazione atomistica tipica della *bürgerliche Gesellschaft*. Solo agli occhi di tale indagine, infatti, il «principio»¹⁸⁰ della particolarità – costituito dalla «persona concreta, la quale come persona *particolare* è a sé fine, intesa come una totalità di bisogni e una mescolanza di necessità naturale e arbitrio»¹⁸¹ – si lega in un rapporto di unione, seppur ancora formale, con il principio dell'universalità – in forza del quale «la persona particolare [è, *ndr*] siccome

¹⁷⁸ *GPhR.*, § 181 (p. 154).

¹⁷⁹ *Ivi.*, § 184 Z (p. 341).

¹⁸⁰ *Ivi.*, § 182 (p. 155).

¹⁸¹ *Ibidem.*

essenzialmente in *relazione* ad altrettante particolarità, così che ciascuna si fa valere e si appaga tramite l'altra e in pari tempo semplicemente soltanto siccome *mediata* dalla forma dell'*universalità*»¹⁸²:

essa [la società civile, *ndr*] si presenta come un mondo di particolarità disperse, ciascuna rivolta a se stessa; lo sguardo filosofico, facendosi tutt'uno col cammino della ragione, vede che quelle particolarità, che nella loro fenomenicità o apparenza risultano tali, sono in realtà legate da una universalità sottostante e interna. L'essere etico, unito nella famiglia, si è come divaricato, in questo momento di scissione e di riflessione; e si hanno allora l'essenza universale che sta al di sotto di quell'ambito fenomenico e apparente, una forma o base interna che tiene avvinto il materiale diviso e disperso delle particolarità¹⁸³.

I singoli materiali hanno quindi «realità» autonoma, ma sussiste, sotto e dentro di essi, un legame con l'universale che ne preserva la realtà: «è il sistema dell'eticità perduta nei suoi estremi, il quale costituisce l'astratto momento della *realità* dell'idea, la quale qui è soltanto da intendere come la *totalità relativa* e la *necessità interna* in questa *apparenza* esterna»¹⁸⁴. Una necessità interna che può essere assunta come tale, e quindi essere colta non come condizionamento esteriore e mera datità limitante, esclusivamente a partire da un cambiamento prospettico assunto dal soggetto. Frutto di tale mutamento è il recupero, al di là dell'apparenza, della realtà stessa della soggettività, raggiungibile completamente solo tramite quel lavoro metariflessivo che proprio la condizione di isolamento può suggerire. Ecco qui confermata, sotto una nuova veste, la realizzazione della coscienza morale a coscienza morale «verace»: solo nella condizione di massima egoticità e isolamento il soggetto può trovare lo spazio per decidersi verso un nuovo legame con la sostanzialità etica. In questo decidersi la coscienza morale assurge a veracità e diviene effettiva, scopre l'infinità che la caratterizza e, in ciò, apre la strada alla disposizione etica:

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ MARINI, *Struttura e significati della società civile hegeliana*, cit., pp. 136-137.

¹⁸⁴ *GPhR.*, § 184 (pp. 155-156).

la società civile è vista come il teatro delle particolarità: perché in essa gli individui sono visti come legati ad una specifica e parziale loro espressione, a un lavoro, a un'attività, a una cultura teoretica e pratica, a una razionalità intellettualistica. Ma questa loro divisione è una differenziazione che consente un approfondimento entro di sé, un raccoglimento e una scoperta del valore di essere infinito, che ciascuno individuo ha in sé nella condizione moderna dello spirito¹⁸⁵.

Questa è la condizione paradossale della società civile: laddove il soggetto scopre la propria infinità, lì inizia il recupero della conciliazione con l'intero etico, conciliazione che viene sancita definitivamente a livello della corporazione, vero snodo verso l'approdo allo stato e sua, seppur qualitativamente e quantitativamente limitata, anticipazione.

Tale paradossalità si risolve nell'evoluzione che la libertà subisce all'interno della società civile, evoluzione che si delinea come un passaggio consaputo e riflettuto attraverso l'esteriorità – dettata dal sistema dei bisogni, dal lavoro, dalla naturalità dei costumi –, vero viatico verso il recupero di una relazione con l'universalità che non sia più dettata dall'immediatezza della famiglia. Nella società civile, infatti, «l'individuo si presenta nella sua naturalità astratta e tuttavia – attraverso i meccanismi messi in moto dall'approccio tecnico-strumentale nei confronti della natura (il lavoro) e la rete di relazioni con gli altri individui per lo scambio dei beni e l'organizzazione del lavoro stesso (l'interazione) – egli si emancipa progressivamente da quella naturalità immediata per acquisire la consapevolezza della propria libertà e spiritualità»¹⁸⁶. Il percorso segnato da questo intento emancipatorio consiste non in una negazione dei bisogni e della particolarità da questi veicolata, bensì nella loro piena assunzione e nella trasfigurazione di ciò che li caratterizza come immediati e naturali; consiste nella enucleazione, in tale particolarità, di una soggettività: «qui l'interesse dell'idea, il quale non risiede nella coscienza di questi membri della società civile come tali, è il *processo* di innalzare la singolarità e naturalità dei medesimi, ad opera della necessità naturale altrettanto che ad opera dell'arbitrio dei bisogni, *alla libertà*

¹⁸⁵ MARINI, *Struttura e significati della società civile hegeliana*, cit., p. 137.

¹⁸⁶ CORTELLA, *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, cit., p. 100.

*formale e all'universalità formale del sapere e volere, di formare la soggettività nella loro particolarità*¹⁸⁷. La soggettività che qui si forma è quindi il frutto di un approfondimento dei «membri della società civile come tali», i bisogni dei quali, cadenzati da una necessità che va assunta nella sua gravità, una volta inseritisi nel sistema dell'interdipendenza che lega e media tutti i membri della *bürgerliche Gesellschaft*¹⁸⁸, smettono di apparire come esclusiva finalità particolare e si mostrano come momenti per l'affermazione della sostanzialità etica: «ma il principio della particolarità appunto perché esso si sviluppa per sé a totalità, trapassa nell'universalità, e ha unicamente in questa la sua verità e il diritto della sua realtà positiva»¹⁸⁹. Ciò, ancora una volta, non comporta una negazione assoluta dell'individualità, ma il suo inserimento, sempre più consapevole grazie alla pregnanza del ruolo della riflessione¹⁹⁰ nel movimento dello spirito nella società civile, nel processo di realizzazione dell'idea di libertà:

Anche se la sostanza, nella società civile, appare muoversi per soddisfare l'individuo, essa in realtà «soddisfa se stessa», facendo dell'individuo umano il tramite in cui si manifesta la libertà come idea. La scissione cui l'elemento etico viene qui sottoposto serve a mostrare che quel che è esterno all'autofinalità dell'idea, la particolarità dell'individuo, non rappresenta alcuna opposizione alla sua realtà (*Wirklichkeit*), poiché tale

¹⁸⁷ *GPhR.*, § 187 (p. 157).

¹⁸⁸ Cfr. Ivi, § 183 (p. 153): «Il fine egoistico nella sua realizzazione, in tal modo condizionato dall'universalità, fonda un sistema di dipendenza omnilaterale, per cui la sussistenza e il benessere del singolo e il suo esserci giuridico intrecciato con la sussistenza, il benessere e il diritto di tutti, su ciò è fondato e soltanto in questa connessione è reale e assicurato». Tale sistema interdipendente non si intesse esclusivamente di dinamiche strumentali, economiche, ma si corrobora nella sedimentazione di pratiche sociali e atteggiamenti mimetici, che legano la società, ne negano l'elemento di naturalità e rendono più fluido il rapporto tra la dimensione privata e quella particolare, tra particolare e universale: «Per il fatto che io devo regolarli secondo il comportamento dell'altro, entra in questo campo la forma dell'universalità. Io acquisto da altri i mezzi dell'appagamento e conformemente a ciò devo accettare la loro opinione. In pari tempo però sono necessitato a produrre mezzi per l'appagamento di altri. L'una cosa gioca dunque con l'altra e vi si connette. Tutto ciò che è particolare diviene in tal misura un che di sociale; nella foggia dell'abbigliamento, nell'ora dei pasti risiede una certa convenienza, che si deve accettare, poiché in queste cose non vale la pena di voler mostrare il proprio intendimento, bensì la cosa più saggia è procedere in ciò come gli altri» (ivi, § 192 Z (p. 344)).

¹⁸⁹ Ivi, § 186 (p. 157).

¹⁹⁰ Cfr. § 194 A (p. 162).

particolarità arriva a trovare proprio in quell'autofinalità, nonostante la contraria apparenza, ciò verso cui i suoi scopi si muovono¹⁹¹.

Hegel, a questo avviso, è molto chiaro. Afferma la totale libertà d'azione della particolarità, ma, allo stesso tempo, connette in modo necessario – seppur, va ripetuto, ancora formale – la finalità particolare a quella dell'idea; salva la soggettività e la toglie da una reale opposizione con la sostanzialità etica: «L'idea in questa sua scissione conferisce ai *momenti peculiare esserci*: alla *particolarità* il diritto di svilupparsi e di muoversi da tutti i lati, e all'universalità il diritto di mostrarsi come fondamento e forma necessaria della particolarità, e altresì come la potenza al di sopra di essa e il suo scopo ultimo»¹⁹². La necessità dell'universalità emerge qui come un elemento formale, è solo «forma necessaria», poiché il contenuto della particolarità, come nella moralità, viene ancora individuato come posto dalla soggettività; presentandosi nello specifico come bisogno. In ogni modo, ciò che è fondamentale sottolineare è che nella prospettiva della società civile inizia il processo, che culminerà nello stato, grazie al quale l'universalità si mostrerà anche come contenuto necessario della particolarità; contenuto al quale il soggetto si legherà e in forza del quale renderà effettiva la propria libertà e oggettività. Tale percorso prende le mosse dalla capacità dello spirito di confrontarsi con l'esteriorità che anima la società civile, con la brutta ed estrinseca necessità, e di modificarla grazie alla sua libertà:

Lo spirito ha la sua realtà soltanto grazie al fatto ch'esso si scinde entro se stesso, nei bisogni della natura e nella connessione di questa necessità esterna si dà questo termine e questa finità, e appunto col fatto ch'esso *si forma internandosi in esse*, le supera e ivi acquista il suo *oggettivo* esserci. Il fine della ragione è perciò [...] che la *semplicità della natura* [...] sia rimossa grazie al lavoro e anzitutto questa esteriorità dello spirito ottenga la razionalità *della quale essa è capace*, cioè la *forma dell'universalità, l'intellettività*. Soltanto in questo modo lo spirito in questa *esteriorità* come tale è *a casa propria e presso di sé*. La sua libertà ha così nella medesima esteriorità un esserci, e lo spirito in questo elemento (estraneo in

¹⁹¹ CAFAGNA, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel*, cit., p. 130.

¹⁹² *GPhR.*, § 184 (p. 155).

sé alla sua destinazione alla libertà) diviene *per sé*, ha a che fare soltanto con cosa tale su cui è impresso il suo sigillo, e che è *prodotta* da lui¹⁹³.

Significativo notare il gioco biunivoco tra attore e prodotto dell'azione, in base al quale avviene una modificazione sia dello spirito sia della natura. La libertà dello spirito, infatti, impone il proprio «sigillo» sulla «cosa naturale», che diviene così «oggetto di lavoro»¹⁹⁴ e supporto per l'ulteriore azione della libertà umana. Ma a tale mutazione dell'esteriorità naturale corrisponde, sempre ad opera del lavoro, un cambiamento nell'interiorità stessa dello spirito: «si trasforma anche la natura interna, si sviluppa l'identità del soggetto, si avvia un processo di “formazione” grazie al quale l'individuo acquisisce consapevolezza della propria libertà, della propria spiritualità. È in tal modo che lo spirito esce dallo stato di torpore e incoscienza, diventando “per sé” e riconoscendo nella società civile la sua dimora, la casa propria, il “presso di sé”»¹⁹⁵. La logica che sottende a questa pratica di formalizzazione del bisogno naturale in bisogno consaputo e, quindi, elevato al rango della mediazione sociale – «poiché nel bisogno sociale, inteso come la congiunzione del bisogno immediato o naturale e del bisogno spirituale della rappresentazione, l'ultimo come universale si rende preponderante»¹⁹⁶ – è quella della riflessione, unica in grado di sciogliere la fissità della contrapposizione tra esterno e interno, tra natura e spirito: «giacché il bisogno di natura come tale e l'immediato appagamento di esso sarebbe soltanto la situazione della spiritualità immersa nella natura e quindi della rozzezza e della non-libertà, e la libertà risiede unicamente nella riflessione dell'elemento spirituale entro di sé, nella sua differenziazione dall'elemento naturale e nel suo riflesso su questo»¹⁹⁷. Il processo riflessivo messo in atto dallo spirito non esula dalla natura, ma la necessita come materiale a partire dal quale operare la propria riflessione, atto quest'ultimo in grado di cogliere, comprendendola e trasmutandola, l'essenza stessa della naturalità del bisogno, la sua socialità: «il pensiero accede all'essenza

¹⁹³ Ivi, § 187 A (p. 158).

¹⁹⁴ CORTELLA, *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, cit., p. 102.

¹⁹⁵ *Ibidem*.

¹⁹⁶ *GPhR.*, § 194 (p. 161).

¹⁹⁷ Ivi, § 194 A (p. 162).

in quanto si ri-flette in sé e in questo rapportarsi a se stesso ciò che si presenta come “altro” non è più qualcosa di esterno, in cui trapassare, ma è coinvolto come momento all’interno di una mediazione immanente»¹⁹⁸. In tale elaborazione e socializzazione dei bisogni – che può essere espressa come una trasfigurazione di una necessità bruta in una necessità liberante – consiste l’elevazione del soggetto dalla naturalità e la sua «liberazione»¹⁹⁹. La dimensione che attende a questo processo liberatorio è quella della *Bildung*²⁰⁰, intesa, parimenti, come «la liberazione e il lavoro della superiore liberazione, cioè l’assoluto punto di passaggio alla sostanzialità non più immediata, naturale, dell’eticità, bensì spirituale, infinitamente soggettiva, in pari tempo innalzata alla figura dell’universalità»²⁰¹. La *Bildung* sorge nel seno del sistema dei bisogni – ovvero nel luogo in cui l’unione tra universale e particolare è più labile e dove la

¹⁹⁸ F. CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Carocci, Roma 2011, p. 103. Nei termini della logica dell’essenza, tale recupero riflessivo dell’esterno come interno, e la consustanziale modificazione della categoria di differenza che ne deriva, è così espresso: «Un esser determinato ed un altro esser determinato sono posti come tali che cadono uno fuori dell’altro; ciascuno di essi, mentr’è determinato contro l’altro, ha però un *esser immediato* per sé. L’*altro* dell’essenza, all’incontro, è l’altro in sé e per sé, non già l’altro quasi di un altro che si trovi fuori di lui; è la determinatezza semplice in sé. Anche nella sfera dell’esser determinato l’esser altro e la determinatezza si mostrò esser di questa natura, essere cioè determinatezza semplice, opposizione identica; ma questa identità si dava a vedere solo come il *passare* di una determinatezza nell’altra. Qui nella sfera della riflessione si presenta la differenza come riflessa, la differenza che è posta così come in sé» (*WL II*, p. 46 (p. 464)).

¹⁹⁹ *GPhR.*, § 194 (p. 161). Tale liberazione è comunque da intendersi nella sua formalità, in quanto il soggetto, come sopra ricordato, si libera sì dall’immediatezza e dalla unilateralità del bisogno naturale, ma si autoconvoca ad unico legiferante sul contenuto della propria volontà libera: «questa liberazione è formale, giacché la particolarità dei fini rimane il contenuto che sta a fondamento» (ivi, § 195 (p. 162)). Detto ciò, la libertà formale della società civile costituisce un approfondimento ed un ispessimento, in concretezza, della libertà meramente astratta che caratterizza la prima sezione dei *Lineamenti di filosofia del diritto*: «Il sistema dei bisogni [...] è anche l’occasione, la scintilla, per la quale il diritto astratto o naturale può sprogionarsi, illuminarsi nella chiarezza a tutti accessibile delle leggi e dei codici. I bisogni degli uomini riuniti in società civile fanno sì che gli uomini stessi si diano leggi e tribunali, che sono conquiste della civiltà. La libertà allora, da quella condizione ancor trattenuta entro di sé, si dispiega e diventa *per sé*; diventa la “libertà formale” dei cittadini dello stato di diritto: e oggi si potrebbe forse dir meglio libertà essenziale, o strutturale, o, più semplicemente, libertà civile» (MARINI, *Struttura e significati della società civile hegeliana*, cit., p. 147).

²⁰⁰ Sul ruolo della *Bildung* nel contesto della società civile hegeliana, cfr. O. PÖGGELER, *Hegels Bildungskonzeption im geschichtlichen Zusammenhang*, “Hegel Studien”, 15, (1980) pp. 241-269; J. SCHMIDT, *A Paideia for the “Bürger als Bourgeois”. The Concept of “Civil Society” in Hegel’s Political Thought*, “History of Political Thought”, 3, (1981), pp. 469-493; T. LITT, *Die Bürgerliche Gesellschaft*, in J.E. PLEINES, *Hegels Theorie der Bildung*, Olms, Hildesheim 1983-1986, Band I, pp. 99-115 e G. CESARALE, *La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel*, Carocci, Roma 2009, pp. 207-221.

²⁰¹ *GPhR.*, § 187 A (p. 158).

possibilità, dovuta al costante rischio della deriva unilaterale dei due principi della società civile e alla totale perdita del loro legame, che l'eticità venga del tutto dissipata nella «dissolutezza» e nella «corruzione» è massima²⁰² – dove, accanto alla presentazione del moderno mondo della produzione, Hegel esalta la «conquista della civiltà da parte dell'uomo, che si eleva all'educazione, alla *Bildung*, all'acquisizione di una cultura teoretica e pratica, le quali tutte lo rendono capace di esser parte di quel sistema, e gli danno il suo onore e la sua dignità [...]. Il sistema dei bisogni, grazie all'arricchimento della vita dello spirito che si verifica ad opera del lavoro e dell'intelletto, è contemporaneamente sistema della civiltà»²⁰³. Mediante la *Bildung* il soggetto si libera dalla «rigida necessità naturale» e si aprono le condizioni affinché l'uomo possa «scacciare da sé l'eteronomia [*e, ndr*] raggiungere una forma di coincidenza con sé»²⁰⁴. In questo senso va infatti intesa l'evoluzione e la trasformazione non solo della natura esteriore, ma anche di quella interiore. Tale evoluzione consta di un duplice binario, l'uno teorico e l'altro pratico, che conduce all'«universalità formale del sapere e volere»²⁰⁵:

Grazie al lavoro e alla rete di relazioni l'individuo acquisisce una *cultura* (l'universalità del sapere), cioè capacità, conoscenze tecniche e teoriche, nozioni e saperi, che gli consentono di orientarsi nel mondo economico-sociale. Ma al tempo stesso acquisisce anche un *sapere pratico* (l'universalità del volere), cioè apprende le nozioni morali e i relativi punti di vista universalistici. Certo quelle universalità sono ancora «formali», cioè sono quelle dell'intelletto, ma costituiscono la prima messa in discussione del punto di vista individualistico con cui l'uomo aveva fatto la sua apparizione all'interno della società civile²⁰⁶.

²⁰² Cfr. *ivi*, § 185 (p. 156): «La particolarità per sé, da un verso come soddisfazione, che si dà libero corso da tutti i lati, dei suoi bisogni, dell'arbitrio accidentale e del libito soggettivo, distrugge nei suoi godimenti se stessa e il suo concetto sostanziale; dall'altro verso siccome infinitamente eccitata, e in dipendenza costante da esterna accidentalità e arbitrio, così come limitata dalla potenza dell'universalità, la soddisfazione del bisogno necessario come del bisogno accidentale è accidentale. La società civile in queste opposizioni e nella loro complicazione offre lo spettacolo in pari tempo della dissolutezza, della miseria e della corruzione fisica ed etica comune ad entrambe».

²⁰³ MARINI, *Struttura e significati della società civile hegeliana*, cit., p. 142.

²⁰⁴ CESARALE, *La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel*, cit., p. 207.

²⁰⁵ *GPhR.*, § 187 (p. 157).

²⁰⁶ CORTELLA, *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, cit., p. 104.

Come messo in evidenza da Albrecht Wellmer, l'egotismo del soggetto si stempera, nella società civile, all'interno di dinamiche intersoggettive, mediante quegli «standard e punti di vista universali»²⁰⁷ caratteristici del diritto, della filosofia e della morale che costituiscono il necessario «presupposto»²⁰⁸ verso l'effettualità della realtà dell'idea etica e, quindi, della libertà. Pur presentandosi come il luogo ove l'individualismo si può ispessire sino al parossismo dell'egoismo e della rapacità, la società civile rappresenta la «palestra»²⁰⁹ all'interno della quale il soggetto può divenire consapevole delle proprie peculiarità e potenzialità e, come nell'esperienza del male, dove ne diviene responsabile; in ciò consiste la sua «funzione positiva nella formazione degli individui, in relazione soprattutto alle qualità intellettuali e morali che essi devono acquisire come cittadini di uno Stato moderno»²¹⁰. Questa tensione tra una valutazione fortemente negativa della società civile²¹¹ e la sua considerazione in termini positivi viene condensata da Hegel nell'icastica espressione mediante la quale la *bürgerliche Gesellschaft* viene definita come «sistema dell'atomistica»²¹². In tale formula, dalla struttura ossimorica, convivono infatti due polarità antitetiche. Da un lato, vie è l'unilateralità estrinseca comportata dall'atomistica, già vividamente condannata da Hegel in sede logica: «di questa dottrina degli atomi, del principio cioè della estrema exteriorità, epperò della estrema inconcettualità, soffre la fisica quando parla delle molecole e delle particelle, così come ne soffre quella scienza dello stato (*Staatswissenschaft*), che prende per punto di partenza il singolo volere degli individui»²¹³. Dall'altro, lavora il principio del «sistema», che contraddice e inserisce le individualità

²⁰⁷ A. WELLMER, *Endspiele. Die unversöhnliche Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993, p. 133.

²⁰⁸ *Ibidem*.

²⁰⁹ CORTELLA, *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, cit., p. 105.

²¹⁰ WELLMER, *Endspiele. Die unversöhnliche Moderne*, cit., p. 40.

²¹¹ Valutazione che subisce un'evoluzione, passando dai toni fortemente pessimistici del periodo genese a quelli meno critici della riflessione berlinese (cfr. G. MARINI, *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella "Filosofia del diritto" hegeliana*, in ID., *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella "Filosofia del diritto" hegeliana*, cit., p. 81).

²¹² *Enz.*, § 523 (p. 494).

²¹³ *WL.I*, p. 186 (pp. 172-173). Nella traduzione si è preferita l'opzione avanzata da Giuliano Marini (cfr. ID., *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella "Filosofia del diritto" hegeliana*, cit., p. 81, nota 69), che correttamente rende *Staatswissenschaft* con «scienza dello stato», piuttosto che con «politica» (come invece proposto da Arturo Moni).

atomizzate in un tessuto di relazioni intersoggettive. La *Bildung* costituisce la trama di queste relazioni e ne presidia la continua tessitura. L'ossimoro «sistema dell'atomistica» risulta quindi perfettamente adeguato per cogliere l'atmosfera di parvenza emanata dalla società civile, che «solo apparentemente [...] provoca la perdita di relazioni comunitarie e solidali, perché attraverso i suoi processi si gettano le basi per il loro ricostituirsi»²¹⁴. Ritorna qui la dialettica proposta nella *Scienza della logica* dell'*Enciclopedia*, allorquando il concetto «vien fuori» come fondamento dall'essere grazie ad un superamento di quest'ultimo che assume la forma di uno sprofondare in sé dello stesso essere²¹⁵. Parimenti, anche se traslato nell'ambito pratico della *bürgerliche Gesellschaft*, unicamente «attraverso la pratica dell'individualismo il singolo impara a superare se stesso e ad aprirsi verso quel senso più ampio della libertà che Hegel avrà modo di esporre all'interno della sfera politico-statale». Non si esce quindi dall'individualismo mediante una traslazione verso altro, semplicemente e asceticamente abbandonandolo, ma assumendolo e approfondendolo sino ai suoi limiti etici: «io devo dare a me stesso la forma dell'universalità, per fare di me qualcosa che sia per gli altri»²¹⁶, recitano le lezioni del 1819. In questa responsabilità che nasce nell'individuo gettato nella società civile, si possono trovare le forze che, formate ed educate dalla *Bildung*, possono smascherare e mutare di segno la necessità brutta che avvinghia la società civile, quella che si esprime nell'appagamento egoistico ed arbitrario dei bisogni, quella che infinitamente porta il soggetto al conseguimento del «lusso»²¹⁷. Il soggetto scopre così una “seconda” necessità, liberante e costitutiva della sua stessa soggettività: «quest'unità, che a cagione dell'autonomia dei due principi in questo punto di vista della scissione [...] non è l'identità etica, è appunto perciò non come *libertà*, bensì come *necessità* che il *particolare* si innalzi alla *forma*

²¹⁴ CORTELLA, *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, cit., p. 105.

²¹⁵ Cfr. *Enz.*, § 159 A (p. 156). Per una trattazione del presente passo, cfr. *infra*, Cap. II, par. 3.1.

²¹⁶ G.W.F. HEGEL, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/1820 in einer Nachschrift*, a cura di D. Henrich, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983, p. 148 (d'ora in avanti reso con l'abbreviazione *PhR*).

²¹⁷ *GPhR.*, § 195 (p. 162).

dell'universalità, cerchi e abbia in questa forma la sua consistenza»²¹⁸. Detto utilizzando i termini che Hegel mutua dalla dottrina dell'essenza:

l'analogia instaurata da Hegel tra la società civile e ciò che in ambito logico si definisce come mondo fenomenico serve a comprendere che l'eticità, conoscendo in questa sezione l'"apparenza" della sua realtà, è al tempo stesso l'essenza che si dà in tal modo parvenza, nel senso di "visibilità", in ciò che è *altro da sé*. [...] All'unità della sostanza etica si sostituisce nella società civile un'unione dominata dagli interessi, ma la sfida sottesa a tutta questa sezione, è precisamente quella di mostrare come proprio in questa *apparente* perdita dell'eticità, l'idea della libertà sia ancora operante ed anzi vi *appaia* con quelle caratteristiche che l'assegnano al mondo moderno²¹⁹.

Solo nello stato la formalità e l'apparenza dell'universalità si chiariranno come realtà effettuale, la forma riceverà un contenuto adeguato e la necessità si mostrerà come libertà. Tale risultato retroagisce però nella sfera della società civile, dando un significato differente a quanto pare incentrato esclusivamente sul soggetto. Il limite imposto dalla reciprocità e dal riconoscimento intersoggettivo, insegnati dalla *Bildung*, all'appagamento dei bisogni individuali non si limita infatti ad elevare e affinare il singolo cittadino, ma a risolvere la sua opposizione con la sostanza etica, a dare quindi oggettività alla sua soggettività:

questa liberazione è nel soggetto il *duro lavoro* contro la mera soggettività del comportamento, contro l'immediatezza del desiderio, così come contro la vanità soggettiva del sentimento e l'arbitrio del libito. Che essa sia questo duro lavoro, costituisce quella parte di disfavore, la quale cade su di essa. Ma è grazie a questo lavoro della civiltà, che la volontà soggettiva stessa acquista entro di sé l'*oggettività* nella quale essa, da parte sua, unicamente è degna e capace di essere la *realtà* dell'idea²²⁰.

L'assunzione della necessità e la legatura con la sua alterità limitante – la limitazione che suscita «disfavore» – nell'interiorità della soggettività e, contemporaneamente, il suo persistere come oggettività, ovvero come elemento

²¹⁸ Ivi, § 186 (p. 157).

²¹⁹ CAFAGNA, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel*, cit., pp. 129-130.

²²⁰ GPhR., § 187 A (p. 158).

non posto dal soggetto, ma che anzi gli dona consistenza etica, tutto ciò costituisce la topica della libertà che si apparecchia a livello della società civile, ma che si struttura poi nella sua complessità solo nella cerchia dello stato: «quello che *appare* come un progresso che riguarda il singolo come tale, e il genere umano inteso come totalità degli uomini come singoli, ha in realtà la sua finalità nell'elevazione della soggettività dell'individuo umano alla libertà come un oggettivo». Agisce qui un nuovo paradigma di necessità, che potrebbe essere inteso come non oggettivamente necessitante, in quanto la modificazione dettata dalla *Bildung* ha trasformato il soggetto “già” in un oggettivo libero. Nella società civile, quindi, ciò che resta della moralità, ovvero la centralità della soggettività, non si esprime semplicemente come un approfondimento della particolarità, ma anche come una particolarizzazione dell'idea di libertà: «l'“appagamento” che l'idea della libertà concede al principio della particolarità, instaurando in base ad esso un sistema di reciproca interdipendenza tra gli individui, non rappresenta una perdita di oggettività dell'idea etica. Al contrario, quest'ultima utilizza questa sfera per darsi una capillarità che la libertà degli antichi non conosceva»²²¹. La libertà, nella realizzazione della soggettività, mostra di essere l'oggettivo fondamento della libertà dei singoli individui²²², ma, allo stesso tempo, necessita lei stessa di queste singole realizzazioni per crescere, oltre che come sostanza, come soggettività:

parimenti questa forma dell'universalità, alla quale la particolarità si è elaborata e maturata – l'intellettività – nello stesso tempo fa sì che la particolarità *divenga* verace *essere per sé* dell'individualità, e, giacché essa dà all'universalità il contenuto che la riempie e la di lei infinita autodeterminazione, essa stessa è nell'eticità come soggettività infinitamente essente per sé, libera. Questo è il punto di vista che rivela la *civiltà (Bildung)* come immanente momento dell'assoluto, e il valore infinito di essa²²³.

²²¹ CAFAGNA, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel*, cit., p. 138.

²²² Cfr. *ibidem*.

²²³ *GPhR.*, § 187 A (pp. 158-159).

Il luogo nel quale tale duplice processo – l’oggettivazione della soggettività singolare e la soggettivazione della sostanzialità oggettiva – acquista maggior vigore è quello della corporazione. Solo all’interno di questa istituzione, infatti, l’universale dismette definitivamente i panni dell’esteriorità, perdendo così quell’atteggiamento caratteristico di un apparato percepito come estrinseco. Atteggiamento che lo contraddistingue nella sfera dell’amministrazione della giustizia e, poi, in quella della polizia:

La prevenzione di polizia realizza e mantiene anzitutto l’universale che è contenuto nella particolarità della società civile, nella forma di un *esterno ordinamento e apparato* per la protezione e sicurezza delle masse di particolari fini e interessi, come tali che hanno il loro sussistere in questo universale, al modo ch’essa come superiore direzione sostiene la prevenzione per gli interessi [...] che conducono al di là di questa società²²⁴.

Nella corporazione²²⁵, che è frutto del frazionamento dell’«organizzazione del lavoro della società civile secondo la natura della propria particolarità»²²⁶, l’«uguale in sé della particolarità viene all’esistenza nell’*associazione* come cosa comune, il fine *egoistico*, diretto al suo particolare, coglie e afferma sé come universale»²²⁷. Per la prima volta l’universale non è più il prodotto secondario, l’effetto “collaterale”, dell’appagamento dei bisogni singoli. Per la prima volta l’universale, il fine comune della corporazione, perde il suo carattere di strumentalità e diviene l’oggetto, il contenuto, della volontà singolare inseritasi nel rapporto di muto riconoscimento che struttura questa organizzazione lavorativa: «poiché secondo l’idea la particolarità stessa trasforma questo universale, che è nei di lei interessi immanenti, in fine e oggetto della di lei

²²⁴ Ivi, § 249 (p. 190).

²²⁵ Sull’origine del concetto hegeliano di corporazione cfr., G. HEIMAN, *The Sources and Significance of Hegel’s Corporate Doctrine*, in Z.A. PELCZYNSKI (a cura di), *Hegel’s Political Philosophy. Problems and Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge 1971, pp. 111-135; M. PROSCH, *The Corporation in Hegel’s Interpretation of Civil Society*, in S. GALLAGHER (a cura di), *Hegel, History and Interpretation*, SUNY, New York 1997, pp. 195-208 e B. CULLEN, *The Mediating Role of Estates and Corporations in Hegel’s Theory of Political Representation*, in ID. (a cura di), *Hegel Today*, Avebury, Aldershot 1988, pp. 22-41.

²²⁶ Ivi, § 251 (p. 191).

²²⁷ *Ibidem*.

volontà e della di lei attività, ne segue che l'*ethos ritorna* nella società civile come un che di immanente; ciò costituisce la determinazione della *corporazione*»²²⁸. Tale universale, un oggettivo che diviene immanente, nonostante assuma la forma di «una limitazione del cosiddetto diritto naturale di esercitare la propria abilità e di guadagnare con essa quel che c'è da guadagnare», non viene più percepito come una necessità esteriore, ma come l'autolimitazione consaputa, ovvero come il legame necessario con una sostanzialità etica, rappresentata dal fine comune, che libera l'attività del singolo dall'accidentalità e dall'arbitrio e la iscrive, preservandola, nell'avanzamento dell'intero dell'idea: «soltanto in quanto tale abilità viene nella corporazione determinata a razionalità, cioè vien liberata dalla propria opinione e accidentalità, dal pericolo proprio come dal pericolo per altri, vien riconosciuta, assicurata e in pari tempo innalzata ad attività cosciente per un fine comune»²²⁹. Nella corporazione – «radice etica dello stato» accanto alla famiglia, ma, a differenza di questa, costruita su una relazione tra particolare e universale mediata e interiorizzata – si esprime quindi, seppur in una «totalità limitata, ma concreta»²³⁰, la compenetrazione tra il principio della «differenziazione infinita fino all'esser entro di sé, che è per sé, dell'autocoscienza» e quello della «forma dell'universalità, che è nella cultura, della forma del *pensiero*, attraverso di che lo spirito è a sé oggettivo e reale totalità *organica*, in *leggi e istituzioni*, nella sua volontà *pensata*»²³¹. La chiave perché tale compenetrazione avvenga sta proprio nella coscienza della necessità, nella consapevolezza che la limitazione che sorge come immanente nell'accettare l'universale – ovvero il fine comune incarnato da un'istituzione intersoggettiva – come l'oggetto della propria volontà è la condizione di possibilità per la realizzazione della libertà soggettiva, per renderla un oggettivo reale, effettuale, e quindi non più in balia dell'accidentalità: «vedemmo precedentemente che l'individuo, prendendosi cura di sé nella società civile, agisce anche per gli altri. Ma questa necessità priva di coscienza non è sufficiente: eticità saputa e pensante

²²⁸ Ivi, § 249 (p. 190).

²²⁹ *Ibidem*.

²³⁰ Ivi, § 229 (p. 182).

²³¹ Ivi, § 256 A (p. 194).

essa lo diviene per la prima volta nella corporazione»²³². Che questa consapevolezza e coscienza necessitino di un'ulteriore mediazione, perché l'universale oggettivo della corporazione non si irrigidisca nell'ossificazione di una casta²³³, è ciò che legittima e richiede, agli occhi di Hegel, il passaggio allo stato.

²³² Ivi, § 255 Z (p. 357).

²³³ Cfr. *ibidem*.

Conclusioni

1. La «libertà concreta» dello e nello stato.

Il passaggio dalla società civile allo stato, per come si formula e struttura nello snodo costituito dalla corporazione, rappresenta un luogo di forte tensione teoretica all'interno dell'impianto sistematico dei *Lineamenti di filosofia del diritto*. Se si riconosce infatti l'originalità della formulazione hegeliana della società civile e la sua distinzione specifica con la sfera statale¹, la relazione del soggetto con l'intero etico incarnato da quest'ultima viene spesso letta dagli interpreti come una scissione unilaterale tra la dimensione dell'agire del singolo e quella immota ed eterodeterminante dello stato, colto come «un'entità superiore, inanimata e univocamente costringitiva»². Tale lettura non riposa esclusivamente su questioni di carattere politico, ma rimanda – oltre che al significato da attribuire all'unione tra razionale e reale – al complesso modellarsi del rapporto tra soggettività e oggettività, particolare e universale, libertà e necessità che percorre e intenziona la filosofia del diritto hegeliana nella sua interezza. Solo cogliendo questa relazione di rimando – che, si è visto³, si esplica come una conversione sul piano dello spirito oggettivo di dinamiche di natura logico-speculativa – si può apprezzare, seppur nella sua problematicità, lo sforzo hegeliano teso a delineare un concetto di stato come «universalità concreta, terreno dello sviluppo del complesso dell'agire umano individuale, non riducibile al modo arbitrario di

¹ Sulla genesi e sul significato di tale distinzione, cfr. Z.A. PELCZYNSKI, *The significance of Hegel's separation of the state and civil society*, in ID. (a cura di), *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge University Press, London-New York 1984, pp. 1-13.

² M. ALESSIO, *Azione ed eticità in Hegel. Saggio sulla Filosofia del diritto*, Guerini e Associati, Milano 1996, p. 12.

³ Cfr. *infra*, Cap. I, par. 1.

espressione di una massa disorganizzata di singoli»⁴. Affrontare, per esempio, la critica di Hegel al contrattualismo⁵, ovvero a quella concezione che scorge nell'atomizzazione dell'individuo come entità naturale astratta il protagonista in grado di erigere l'impalcatura artificiale del corpo politico dello stato, senza connetterla alla dinamica aperta dell'unione tra soggettività e oggettività o tra particolare e universale delineata dal filosofo di Stoccarda – per come questa si esprime nel complesso configurarsi della *Verwirklichung* della libertà lungo l'intera cerchia dello spirito – rischia di ridurre la polisemicità e la plasticità della riflessione politica hegeliana a posizioni di carattere olistico o statalistico:

Dal confronto di Hegel con le teorie filosofiche dell'illuminismo, che suddividono diritto e eticità in due ambiti distinti, in particolare con la teoria kantiana, si possono ricavare due argomenti fondamentali, che sono essenziali per la teoria di Hegel. Da un lato, una dottrina etica che debba essere universalmente valida [...] non può riferirsi soltanto a un volere singolo, individuale. Poiché questo volere stesso dev'essere universale dal punto di vista del contenuto, è necessario che un'etica concepisca le sue dottrine anzitutto per una comunità etica come intero; essa dev'essere dunque olistica. [...] Dall'altro, per Hegel tale universale concreto dell'eticità non può restare un mero dovere e con ciò un pensiero ineffettuale; [...] esso stesso dev'essere oggettivamente reale ed effettuale nelle organizzazioni e istituzioni di uno Stato. [...] Fondamento portante per questo è la dottrina logico-speculativa dell'universalità concreta, che in quanto tale deve diventare reale, così come la concezione specificamente etica, secondo cui l'eticità nella sua universalità non può spettare anzitutto al singolo individuo, bensì olisticamente solo alla comunità come intero⁶.

Secondo tali prospettive, qui esemplificate nell'elaborata e sottile formalizzazione proposta da Klaus Düsing, ciò che verrebbe meno all'interno dell'effettualità olistica dell'intero etico sarebbe la «discrepanza tra leggi fattuali e

⁴ ALESSIO, *Azione ed eticità in Hegel. Saggio sulla Filosofia del diritto*, cit., p. 12.

⁵ Sulla critica hegeliana al contrattualismo, cfr. G. DUSO, *La critica hegeliana del giusnaturalismo nel periodo di Jena*, in ID. (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, il Mulino, Bologna 1987, pp. 311-362. Per la declinazione di tale critica all'interno dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, cfr. H. SCHNÄDELBACH, *Hegel und die Vertragstheorie*, "Hegel Studien", 22, (1987), pp. 111-128.

⁶ K. DÜSING, *Le determinazioni della volontà libera e la libertà del concetto*, in G. DUSO-G. RAMETTA (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, Franco Angeli, Milano 2000, pp. 144-145.

obbligazioni morali»⁷; discrepanza che, se mantenuta viva, permetterebbe di preservare un margine d'azione libero per la coscienza soggettiva. Nella proposta hegeliana, invece, tale margine verrebbe obnubilato proprio in virtù, da un lato, dell'unilateralità della sua concezione etica e, dall'altro, della pretesa di effettualità e «presenzialità»⁸ del suo concetto di stato. Il venire meno di una tale discrepanza comporterebbe poi, specialmente agli occhi del lettore contemporaneo, l'impossibilità di preservare quell'elasticità nella relazione tra individuo e sostanza etica atta a concedere diritto di cittadinanza a posizioni etico-politiche incentrate sull'idea di pluralismo e di partecipazione attiva dei singoli cittadini alla vita politica dello stato.

Una possibile risposta a tali obiezioni prende le mosse proprio dal ripensamento della morfologia che la relazione tra libertà e necessità assume nell'alveo della *Sittlichkeit*. Nel § 145 dei *Lineamenti di filosofia del diritto* l'*ethos* è definito come «la libertà o la volontà essente in sé e per sé intesa come l'oggettivo, cerchia della necessità, i cui momenti sono le *potenze etiche* che reggono la vita degli individui e hanno in questi come in loro accidenti la loro rappresentazione, apparente figura e realtà»⁹. La sancita coincidenza tra libertà e necessità a livello sostanziale viene messa in tensione con il perdurare, a livello della volontà dei singoli individui e della loro sfera d'azione, di un elemento di particolarità e apparenza:

L'*identità di libertà e necessità* non è, però, un'*identità immediata*, un'*identità della riflessione*, ma è data, anzi, dal complesso del movimento di sviluppo del *volere libero*. Il superamento dell'*arbitrio* e dell'*accidentalità* non significa, parallelamente, la soppressione di qualsiasi traccia di *naturalità* interna alla volontà medesima, ma, con un senso più profondo, il superamento della *Trennung* tra forma e contenuto¹⁰.

⁷ Ivi, p. 146.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *GPhR.*, § 145 (p. 134).

¹⁰ ALESSIO, *Azione ed eticità in Hegel. Saggio sulla Filosofia del diritto*, cit., p. 60.

Nell'eticità, infatti, il contenuto è espressamente derivante dal processo di realizzazione del concetto di libertà – «il contenuto etico è ciò che è scaturito dal concetto di libertà»¹¹ –, colto nel suo farsi pienamente concreto come idea dall'indagine dimostrativa della filosofia speculativa: «l'ethos è disposizione d'animo soggettiva, ma del diritto essente in sé; – che questa idea è la *verità* del concetto di libertà, ciò non può essere un che di presupposto, di preso dal sentimento o da altrove, bensì – nella filosofia – soltanto un che di *dimostrato*»¹². Nell'eticità la libertà acquista la forma di «*idea della libertà*»¹³ e assume come contenuto il «bene vivente»¹⁴, fuggendo così l'inconsistenza e l'astrattezza dell'universalità del bene caratteristica della sfera della moralità. Nel superamento della separazione di forma e contenuto si situa lo spazio dell'incontro tra individualità e sostanza etica, tra soggetto e oggetto. L'opzione hegeliana scarta sia la prospettiva rappresentata dall'eticità classica, caratterizzata da una fusione immediata tra individuo e intero etico, sia quella moderna che, prevedendo una scissione tra le due polarità, comporta la dipendenza della sfera morale da quella etica. La specificità della tesi dei *Lineamenti*, nota Manuela Alessio, consiste invece nell'affermare la concretezza del bene etico e il suo essere «fine motore» dell'autocoscienza singolare: «il bene vivente infatti non è più, come accadeva nella moralità, il bene astrattamente universale, ma trova anzi la propria concreta attivazione nella vivezza, nella *Lebendigkeit* dell'autocoscienza etica. L'agire concreto necessita di avere una base sulla quale operare, ma soprattutto da porsi, in un *movimento circolare del concetto*, come scopo»¹⁵. Tale scopo, però, supera la formalità differita del dover essere e si presenta, nell'eticità hegeliana, come realtà presente, come attuazione di un agire che effettivamente è, «*e non deve, solo, essere, agire etico libero*»¹⁶. Emerge qui la massima compenetrazione tra individualità e sostanza, dettata proprio dal movimento di *Entwicklung* della libertà, che esige di realizzarsi come idea etica: l'assumere la concretezza e la

¹¹ VR., III, p. 488.

¹² GPhR., § 141 A (p. 132).

¹³ Ivi, § 142 (p. 133).

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ ALESSIO, *Azione ed eticità in Hegel. Saggio sulla Filosofia del diritto*, cit., p. 62.

¹⁶ *Ibidem*.

vitalità dell'oggettività del bene come contenuto della volontà soggettiva diviene la condizione di possibilità dell'autonomia del soggetto, che è ora in grado di liberarsi dall'eteronomia di una moralità che, in nome della propria vacuità e indeterminatezza contenutistica, rischia di essere meramente condizionante¹⁷: «la vera autonomia consiste solo nell'unità e compenetrazione dell'individualità con l'universalità, poiché l'universale solo attraverso l'individualità acquista un concreto esserci, e la soggettività del singolo e particolare solo nell'universale trova la base incrollabile ed il contenuto autentico della sua effettualità»¹⁸. Frutto di tale innesto vivificante dell'individualità nel *Boden* dell'universalità concreta – concretezza che è tale proprio grazie all'azione del soggetto – è la riconfigurazione topologica del rapporto con l'universale stesso, che smette di porsi come una necessità esterna, ma diviene motore interno della soggettività, sua necessità liberante¹⁹:

è il movimento impresso dalla determinazione concettuale dell'individualità, esistente negli individui, a far sì che l'universalità possa svilupparsi nella sua *Wirklichkeit*, in conformità ad una concezione che, lungi dal rinchiuderla nell'astrattezza, la vede, invece, come il bene vivente e quindi, a propria volta, come la *wirkliche Lebendigkeit* dell'autocoscienza [...]. La sostanza etica acquista concretezza grazie all'agire dell'individuale, di cui è, contemporaneamente, la base, il terreno più atto al dispiegarsi. L'intreccio fra universalità ed individualità, dunque, contribuisce a stornare qualsiasi dubbio riguardo ad un rapporto di rigida dipendenza fra l'universale, da un lato, e l'individuo agente, dall'altro²⁰.

L'azione che permette tale intreccio è quella messa in atto dal concetto di *Zweck*, in forza del quale il «carattere etico», una volta emancipatosi dall'unilateralità di una coscienza morale inchiodata al proprio «per sé», «sa come suo fine motore (*als seinen bewegenden Zweck*) l'universale immobile, ma dischiuso nelle sue determinazioni a razionalità reale, e conosce fondati in esso, e

¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 63.

¹⁸ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik*, in *Sämtliche Werke*, a cura di H. Glockner, Band 12, p. 247; *Estetica*, tr. it. N. Merker-N. Vaccaro, Einaudi, Torino 1987, p. 205.

¹⁹ Cfr. *PhR.*, p. 123: «l'uomo etico non riconosce l'universale come una potenza a lui estranea».

²⁰ ALESSIO, *Azione ed eticità in Hegel. Saggio sulla Filosofia del diritto*, cit., p. 65.

ivi ha reali, la sua dignità così come ogni sussistere dei fini particolari»²¹. Il fine universale compare quindi non solo come propulsione interiore al soggetto, piuttosto che una meta esteriore da raggiungere, ma si struttura anche come il terreno sul quale sviluppano il proprio esserci le finalità singolari. Parimenti, l'universale – che si caratterizza qui come sostanzialità etica – trova in questa autocomprensione del soggetto la dinamica necessaria per il proprio sviluppo verso la piena effettualità: «l'etico è, cioè, un elemento immoto, se considerato quale fine dell'individuo, ma, in realtà, non è affatto destinato a rimanere tale, in quanto esso, proprio grazie al movimento dell'individualità agente, si esplica nella sua razionalità effettuale, divenendo, quindi, attivo»²². Tale capacità movente dell'individuo – in altri termini, tale soggettività particolare agente – va però sempre considerata come posta dalla sostanzialità etica, qui da intendersi nella propria evoluzione a soggettività del concetto stesso; soggettività che, come dichiarato nella *Fenomenologia dello spirito*, è frutto del superamento, nel sistema, della sostanza spinozista in unione di sostanza e soggetto: «secondo il mio modo di vedere che dovrà giustificarsi soltanto mercé l'esposizione del sistema stesso, tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero non come *sostanza*, ma altrettanto decisamente come *soggetto*»²³. Nel linguaggio della filosofia del diritto l'emergere della relazione consustanziale tra soggettività e sostanza è invece così espresso: «la soggettività è essa stessa la forma assoluta e l'esistente realtà della sostanza»²⁴. La pagina hegeliana specifica poi che la differenziazione del soggetto singolo dalla soggettività della sostanza etica – che è «oggetto fine e potenza» di quest'ultimo – è di natura esclusivamente formale, ed è destinata a dileguare nello stato. Da questa prospettiva, incardinata su un'accezione fluida del rapporto tra il movimento della soggettività individuale e l'«apparente» immobilità di quella sostanziale, acquista un senso meno impositivo anche la dichiarazione del § 258 dei *Lineamenti*, dove si rintraccia nello stato la dimora del fine immobile: «Lo stato inteso come realtà della volontà sostanziale,

²¹ *GPhR.*, § 152 (p. 138).

²² ALESSIO, *Azione ed eticità in Hegel. Saggio sulla Filosofia del diritto*, cit., p. 68.

²³ *PhG.*, pp. 22-23 (vol. I, p. 13).

²⁴ *GPhR.*, § 152 (p. 138).

realtà ch'esso ha nell'*autocoscienza* particolare innalzata alla sua universalità, è il *razionale* in sé e per sé. Questa unità sostanziale è assoluto immobile fine in se stesso, nel quale la libertà perviene al suo supremo diritto»²⁵. Solo attivandosi per raggiungere la propria universalità l'autocoscienza individuale diviene condizione per la realizzazione effettuale dello stato come realtà della volontà sostanziale; parimenti, tale movimento della particolarità si realizza grazie alla finalità incarnata dallo stato, finalità che dal punto di vista del soggetto empirico è immota. Allo sguardo della soggettività sostanziale, invece, lo stato appare nella sua attività, tesa alla piena realizzazione della libertà. Emerge qui il legame di coappartenenza tra «la soggettività *tout court* ed il soggetto cosiddetto empirico, dato che evidente è, oramai, il fatto che l'effettualità della sostanza è guadagnata con l'essenziale partecipazione ed il necessario contributo della soggettività attiva: l'individuo etico agente si presenta, di necessità, nella sua *Wirklichkeit*, la quale è, contemporaneamente, la *Wirklichkeit* della sostanza»²⁶. Nello stato, la razionalità di tale “duplice” effettualità va colta, «considerata astrattamente, in genere nella compenetrantesi unità dell'universalità e della singolarità, e qui concretamente secondo il contenuto nell'unità della libertà oggettiva cioè dell'universale volontà sostanziale e della libertà soggettiva come di sapere individuale e della di lui volontà ricercante fini particolari – e pertanto secondo la forma in un agire determinantesi secondo principi e leggi *pensate*, cioè *universali*»²⁷. Tale “pensiero” sulle e delle leggi è la spia dell'ulteriore evoluzione a cui è chiamato il soggetto etico; l'eticità è infatti la piena coestensione di razionale e reale in quanto nella volontà etica spirito pratico e spirito teoretico stringono la loro salda unità: «nella volontà *etica* al momento della comprensione teoretica è finalmente dato il medesimo status della volontà pratica»²⁸. Per questo motivo Hegel può affermare che la liberazione del soggetto dalla particolarità e accidentalità ancora “naturali” della coscienza soggettiva, che inizia

²⁵ Ivi, § 258 (p. 195).

²⁶ ALESSIO, *Azione ed eticità in Hegel. Saggio sulla Filosofia del diritto*, cit., p. 69.

²⁷ *GPhR.*, § 258 A (p. 196).

²⁸ S. HOULGATE, *The Unity of Theoretical and Practical Spirit in Hegel's Concept of Freedom*, “Review of Metaphysics”, 48, (1995), p. 875.

nello stato ma prosegue poi nei momenti dello spirito assoluto, è, in ultima istanza, «di natura teoretica (*diese Befreiung ist theoretischer Natur*)»²⁹. Come membro dello stato, l'individuo assurge non solo alla propria oggettività, ma anche alla propria verità: «lo stato ha un rapporto del tutto diverso con l'individuo; giacché lo stato è spirito oggettivo, l'individuo stesso ha oggettività, verità ed eticità³⁰». Si conferma qui concretamente la natura spirituale della libertà, annunciata nel § 4 dell'*Introduzione ai Lineamenti*³¹, dove lo spirito viene indicato come il *Boden* dal quale proviene la libertà e dal quale si sviluppa: «questa idea [ovvero la compenetrazione tra libertà oggettiva e libertà soggettiva, ndr] è l'essere in sé e per sé eterno e necessario dello spirito»; spirito che nelle istituzioni dello spirito oggettivo si conferma e riconosce come realmente libero – «lo spirito è reale soltanto come quel ch'esso si sa»³² –, ma che da questa libertà si deve emancipare, in direzione di una più alta liberazione che può avvenire solo sganciandosi dalla forma della volontà, tramite la totalità e il travaglio della storia del mondo, per abbracciare la dimensione dello spirito assoluto.

Tale approdo si prepara nell'articolazione che la tensione tra soggettivo e oggettivo assume nello stato, laddove questo conferma il proprio strutturarsi secondo la logica della *Wirklichkeit* – a differenza della società civile, cadenzata dal ritmo della logica dell'apparenza – e si presenta come «realtà della libertà concreta»³³. In questa concretezza si intrecciano due movimenti che permettono di congiungere in unità particolare e universale in modo differente e più saldo – reale³⁴ – di quanto non avvenga nella società civile:

²⁹ *VR.*, IV, p. 108.

³⁰ *GPhR.*, § 258 A (p. 196).

³¹ Cfr. *Ivi.*, § 4 (p. 27).

³² *Ivi.*, § 274 (p. 221).

³³ *Ivi.*, § 260 (p. 201). L'effettualità dello stato è rimarcata anche nel § 257, dove è definito «realtà dell'idea etica» (*ivi.*, p. 195), e nel § 258, dove è inteso come «realtà della volontà sostanziale» (*ibidem*).

³⁴ Cfr. *Ivi.*, § 270 Z (p. 363): «Lo stato è reale, e la sua realtà consiste in ciò, che l'interesse dell'intero si realizza nei fini particolari. Realtà è sempre unità dell'universalità e della particolarità, l'essersi decomposta dell'universalità nella particolarità, la quale appare siccome autonoma, sebbene essa venga sostenuta e mantenuta soltanto nell'intero. Nella misura in cui questa unità non è sussistente, qualcosa non è *reale*, quand'anche possa venir ammessa un'*esistenza*. Un cattivo stato è uno stato che semplicemente esiste: anche un corpo malato esiste, ma non ha verace realtà [...]. La verace realtà è necessità: ciò che è reale è entro di sé necessario. La necessità consiste in questo, che l'intero sia diviso nelle distinzioni del concetto, e che questo

L'individualità personale e i di lei particolari interessi tanto hanno il loro completo *sviluppo* e il *riconoscimento del loro diritto* per sé (nel sistema della famiglia e della società civile), quanto che essi, o *trapassano* per se stessi nell'interesse dell'universale, o con sapere e volontà riconoscono il medesimo e anzi come loro proprio *spirito sostanziale* e sono *attivi* per il medesimo come per loro *scopo finale*, così che né l'universale valga e venga portato a compimento senza il particolare interesse, sapere e volere, né gli individui vivano come persone private meramente per l'ultimo, e non in pari tempo vogliano nell'universale e per l'universale abbiano un'attività cosciente di questo fine³⁵.

Lucio Cortella nota come l'unità tra particolare e universale si stringa in quella doppia opzione, che scandisce i due movimenti che intessono la relazione tra soggettività e oggettività: «Nella società civile infatti i soggetti erano solo *passati* “nell'interesse dell'universale” [...], non avendone avuto consapevolezza né tantomeno la volontà. Ora invece quell'universale viene riconosciuto dal loro “sapere e volere”. Esso cioè diventa consapevolmente lo scopo del loro agire»³⁶. Il riconoscimento dell'universale, ipostatizzatosi nelle leggi e istituzioni³⁷, non si intesse tra un soggetto e un oggetto che si fronteggiano neutralmente, esteriormente, ma si esprime come un riconoscimento di un'originaria coestensività e coappartenenza, nella quale la soggettività, riconoscendo l'oggettività, ritrova se stessa ad un maggiore livello di profondità e consapevolezza. Tale *Anerkennung* si esprime, sottolinea Rüdiger Bubner,

intero diviso offra una stabile e tenace determinatezza, che non è mortalmente rigida, bensì sempre produce sé nella dissoluzione». Hegel riarticola qui la caratura ontologica della realtà e della sua necessità, ovvero della sua razionalità, e indirettamente risponde, alla pari di quanto fatto nel § 6 A dell'*Enciclopedia* (cfr. *Enz.*, pp. 9-11) – paragrafo aggiunto nell'edizione del 1827 – alle critiche di quanti scorgevano nella coincidenza di razionale e reale una volontà apologetica e giustificazionista, schiacciata sull'accoglienza inerme della data presente. Tale interpretazione non coglierebbe la tensione normativa, la destinazione che innerva le determinazioni e dà loro, al di là di qualsiasi rigidità e ossificazione, consistenza ontologica e assiologica.

³⁵ *GPhR.*, § 260 (p. 201).

³⁶ L. CORTELLA, *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, Marietti, Genova-Milano 2011, p. 163.

³⁷ Sulla non coincidenza tra istituzioni e universale concreto e sulla pericolosità di una loro sussistenza astratta e autonoma dal processo di realizzazione dell'idea etica, cfr. J.F. KERVÉGAN, *Les conditions de la subjectivité politique*, “Les Etudes Philosophiques”, 1, (1988), p. 100: «un insieme di determinazioni puramente oggettive e reificate, com'è il caso delle istituzioni nel senso corrente del termine, non potrebbe dunque essere qualificato come idea». Sulla specificità della problematica istituzionale nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, cfr. G. PRETEROSSO, *I luoghi della politica. Figure istituzionali della filosofia del diritto hegeliana*, Guerini e associati, Milano 1992.

secondo la grammatica di un *wieder-erkennen*: «*Wieder-erkennen* significa negare una estraneità in un primo tempo supposta. Ciò che si torna a conoscere, lo si conosceva già come ciò che si è già. Il ri-conosciuto appartiene dunque originariamente al proprio ambito vitale e da quello era scomparso solo temporaneamente»³⁸. Si esplicita così nuovamente la dimensione “abitativa” dell’eticità, dimensione che nello stato si amplia spazialmente alla cerchia delle istituzioni, una volta che queste vengono riconosciute partecipare alla medesima materia spirituale che costituisce l’essenza del soggetto individuale. Tale riconoscimento è però frutto di un atto decisionale, impasto di sapere e volere, grazie al quale libertà e necessità smettono di apparire come contrapposte l’una all’altra e l’individuo pensa e riconosce come il *proprium* della sua stessa libertà «ciò che dapprima era apparso come destino»³⁹. L’oggetto di tale riconoscimento è, in primo luogo, la *Beschränkung* insita nella presenza dell’universale e, allo stesso tempo, nella struttura stessa della volontà libera. A differenza della posizione contrattualistica, per la quale la quale il limite è sempre estrinseco al soggetto e perimetra, permettendole, le relazioni tra i molti – in quel contesto, infatti, «la limitazione interviene fra più individui, a seguito di un concetto di libertà già presunto esprimibile nella sua pienezza che, valido per ciascuno di essi, ha bisogno, per sussistere nella molteplicità dei rapporti, di una finitizzazione empirica»⁴⁰ – nella prospettiva hegeliana la limitazione non è esterna alla libertà, ma ne è la logica immanente, divenendo l’occasione, per il soggetto decidente, della propria *Befreiung*. Emerge qui, seppur colta dalla prospettiva del soggetto, la differenza che separa la concezione della libertà in Kant da quella proposta da Hegel; differenza che, nel corso del primo capitolo, è stata posta alla base della dissimile architettura dei sistemi progettati dai due filosofi: «ciò che segna la differenza è il fatto che, per Kant, il punto di partenza per giungere alla fissazione del senso del diritto è dato dal concetto di libertà, applicato però immediatamente

³⁸ R. BUBNER, *Welche Rationalität bekommt der Gesellschaft?*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996, p. 164.

³⁹ C. CESA, *Tra Moralität e Sittlichkeit. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant*, in V. VERRA (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli 1981, p. 167.

⁴⁰ ALESSIO, *Azione ed eticità in Hegel. Saggio sulla Filosofia del diritto*, cit., p. 35.

al singolo individuo come suo attributo, mentre, per Hegel, l'individuo appare piuttosto durante il movimento di realizzazione di quel medesimo concetto»⁴¹.

Il *Wieder-erkennen* rappresenta quindi la dinamica grazie alla quale il soggetto si manifesta nella sua libertà, tornando a riconoscersi come costitutivamente relato alla dimensione oggettiva dell'universale, piuttosto che prospetticamente destinato a svincolarsi, come dettato da una concezione negativa della libertà, da qualsiasi limitazione: «Lo Stato, come entità etica, come compenetrazione del sostanziale e del particolare, contiene che la mia obbligazione di fronte al sostanziale è in pari tempo l'esserci della mia particolare libertà, cioè in esso dovere e diritto sono *uniti in una e medesima relazione*»⁴². Nel rispondere, consaputo, ai doveri comportati dal vivere nello stato si ispessiscono, contemporaneamente, le condizioni oggettive perché la libertà soggettiva possa svilupparsi, essa stessa, a oggettività. Che lo stato, agli occhi della famiglia e della società civile, si palesi come una «necessità *esteriore*» e come «la loro superiore potenza»⁴³ è il frutto di un'«apparenza esterna»⁴⁴. La realtà, ovvero «l'altro lato»⁴⁵ visibile solo allo sguardo del *Wieder-erkennen*, comporta invece che lo stato sia «il loro [della famiglia e della società civile, *ndr*] scopo *immanente* ed [abbia, *ndr*] la sua forza nell'unità del suo universale scopo finale e del particolare interesse degli individui»⁴⁶. Franco Chiereghin individua in questa topica della relazione tra libertà soggettiva e libertà sostanziale una traccia della filosofia spinoziana, per la quale l'effettività della libertà e della capacità giuridica dell'individuo è possibile solo nell'ordinamento statale. Confutandone l'assunto metafisico basilare e trasformando la sostanza spinozista in unione di sostanzialità e soggettività, in concetto, Hegel individuerrebbe proprio nella «metafisica che ha delineato il modello d'immanenza più radicale della nostra

⁴¹ Ivi, p. 36.

⁴² *GPhR.*, § 261 A (p. 202).

⁴³ Ivi, § 261 (p. 201).

⁴⁴ CORTELLA, *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, cit., p. 174.

⁴⁵ *GPhR.*, § 261 (p. 201).

⁴⁶ *Ibidem.*

tradizione speculativa, il principio dell'incoercibile libertà del soggetto»⁴⁷. Il percorso svolto nella *Scienza della logica*, nello snodo tra la dottrina dell'essenza e quella del concetto, si converte nella riflessione politica di Hegel, divenendone una delle basi: «la singolarità della persona, che Spinoza presenta come soggetto di diritto non nell'insostenibile stato di natura, ma all'interno di quella concreta organizzazione della libertà che è lo Stato, costituisce al tempo stesso il punto di partenza della hegeliana filosofia del diritto»⁴⁸.

Questa singolarità soggettiva agisce, vuole, pensa e vive all'interno dello stato, scopre nella materia spirituale incarnata dalle istituzioni la stessa materia che costituisce la sua essenza e la sua volontà libera, riconoscendo così l'unione concreta tra soggetto e oggetto nella quale si iscrive non solo la sua esistenza, ma anche la sua realtà. Uno dei fenomeni che testimonia con maggiore chiarezza questa unità è quello del patriottismo, ovvero quella reazione di adesione continuativa e consapevole dei soggetti all'azione liberante compiuta su di loro dalle istituzioni, che si configura come una sorta di retroazione della libertà oggettiva su quella soggettiva. In tale gioco di azione e reazione si produce la verità e la consistenza della compenetrazione tra razionale e reale che sta alla base dello sviluppo dello spirito oggettivo:

La *disposizione d'animo* politica (die politische *Gesinnung*), il *patriottismo* in genere, inteso come la certezza che sta nella *verità* (una certezza meramente soggettiva non vien fuori dalla *verità*, ed è soltanto opinione) e come il volere divenuto *consuetudine*, è soltanto risultato delle istituzioni sussistenti nello stato, come tale che in esso la razionalità c'è *realmente*, così come riceve la sua conferma nei fatti dall'agire conforme ad esse. – Questa disposizione d'animo è in genere la *fiducia* (che può trapassare in intellesione più o meno educata): la coscienza che il mio interesse sostanziale e particolare è preservato e contenuto, nell'interesse e nel fine di un altro (qui dello stato) siccome nel rapporto a me come individuo⁴⁹.

⁴⁷ F. CHIEREGHIN, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Verifiche, Trento 1980, p. 107.

⁴⁸ Ivi, p. 108.

⁴⁹ *GPhR.*, § 268 (pp. 204-205).

Il patriottismo, che si esprime come atto singolo di fiducia e consenso nei confronti della razionalità dello stato, acquista però la sua verità dall'essere il risultato di un movimento che è oggettivo – «è soltanto risultato delle istituzioni sussistenti nello stato». Se fosse mera adesione fideistica individuale sarebbe infatti in preda all'accidentalità dell'opinione. Nella *Gesinnung* politica, quindi, ciò che agisce è in primis il movimento dello spirito oggettivo⁵⁰, diretto verso la propria autocomprensione – «lo stato è [...] lo spirito etico, inteso come volontà sostanziale, *manifesta*, evidente a se stessa, che pensa e sa sé e porta a compimento ciò che sa e in quanto lo sa» –, piuttosto che l'immediato sentimento del soggetto. La fiducia di quest'ultimo si caratterizza infatti come il decidersi di riconoscersi in questo movimento di autocomprensione, come una reazione⁵¹ consaputa, ma riflessa, a tale movimento. Per tale motivo, commenta Ludwig Siep⁵², il patriottismo è una scelta di fondo, una decisione fondante della relazione con l'universale sostanziale, che scarta qualsiasi opzione fondamentalistica di adesione cieca, ma costituisce quella relazione di coappartenenza all'alterità dell'intero etico all'interno della quale sono possibili singoli adesioni o critiche in relazione a specifiche azioni dello stato. Il patriottismo nasce quindi non come una chiusura identitaria, particolaristica o nazionalistica, bensì come una logica relazionale incentrata sull'alterità. Il "patriota" è infatti un individuo che rinviene nello stato il luogo all'interno del quale può sviluppare ad effettualità la propria libertà, la propria identità, ma solo in quanto questa identità e libertà sono già quelle incarnate e veicolate nel «fine di un altro». Un altro che è però mediato e

⁵⁰ Cfr. Ivi, § 268 A (p. 205): «Se inoltre la *disposizione d'animo* vien riguardata come ciò che possa costituire per sé il principio, e venir fuori da soggettive rappresentazioni e pensieri, in tal caso viene confusa con l'opinione, poichè in questa veduta essa manca del suo fondamento verace, della realtà oggettiva».

⁵¹ Reazione che, a sua volta, retroagisce sulle determinazioni dello spirito oggettivo: «La *politische Gesinnung* non è solo, unilateralmente, un mero risultato delle istituzioni, [...] che [...] parrebbe ridurre la pienezza dell'agire medesimo a modalità prettamente giuridiche, secondo l'aspetto formale del diritto in senso stretto; la disposizione d'animo politica è piuttosto, nel contempo, la causa e l'anima dell'essere stesso delle istituzioni: per suo tramite "lo Stato riceve la propria attivazione, il proprio mantenimento (*seine Bethätigung, Erhaltung*)" [...], sfuggendo così a qualsiasi sua riduzione all'insieme, di per se stesso privo di vita, delle istituzioni» (ALESSIO, *Azione ed eticità in Hegel. Saggio sulla Filosofia del diritto*, cit., p. 165; per la citazione hegeliana cfr., *VR*, IV, p. 641).

⁵² Cfr. L. SIEP, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992, pp. 234 sgg.

prossimo: «questo altro non è immediatamente un altro per me e io in questa coscienza sono libero»⁵³. In questa coscienza si può forse riscontrare lo spazio concesso da Hegel ad un modello politico-istituzionale aperto e sensibile al pluralismo; si può scorgere la sua distanza più grande, forte dei guadagni della modernità, nei confronti della concezione identitaria e tradizionalista caratteristica della comunità classica. Se trovo nei fini di un altro la mia finalità, e questo altro è la razionalità libera dello stato, significa che i miei fini particolari, la mia identità, sono colorati da questa libertà e razionalità, sono da sempre connessi con questa libertà altra, non la vedono come una libertà estrinsecamente limitante, una libertà da tollerare. Si ribalta qui la regola aurea liberale delle libertà che si autolimitano, in favore di una libertà che è organica, costitutivamente e biunivocamente promossa dalla razionalità e realtà della libertà dell'altro. Tradotto in formule: non “la mia libertà finisce dove inizia quella dell'altro”, bensì, “la mia libertà inizia laddove inizia quella di un altro”: «insomma nel mio sentimento a favore dell'interesse di un “altro” c'è la convinzione che si stia realizzando proprio il “mio” interesse, un movimento, questo, inverso e speculare rispetto a quello che si verificava nella società civile, dove nel perseguimento dell'interesse proprio si realizzava l'interesse di un altro (la società nel suo insieme)»⁵⁴. Tale portagio al pluralismo è confermato dal fatto che questo altro – lo stato – è universale: non è una particolarità tra le altre, ma l'universalità che permette la relazione di riconoscimento tra le particolarità, che le media nella loro reciproca libertà:

Nello Stato a dominare sono lo spirito del popolo, i costumi, la legge. Qui l'uomo viene trattato come essere *ragionevole*, come *libero*, come *persona*; e il singolo per parte sua si rende degno di questo riconoscimento per il fatto di obbedire [...] a un *universale*, alla *volontà in sé e per sé essente*, alla *legge*. Egli si comporta quindi nei confronti di altri in un modo *che vale universalmente*, li riconosce come ciò per cui egli stesso vuole essere considerato: come liberi, come persone⁵⁵.

⁵³ GPhR., § 268 (p. 205).

⁵⁴ CORTELLA, *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, cit., p. 166.

⁵⁵ *Enz.*, § 432 Z (per la traduzione italiana cfr. *Filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosi, Unione tipografico-editrice torinese, Torino 2000, p. 274).

È la relazione di unione tra particolare e universale che si realizza nella *Gesinnung* politica a costituire il vettore, il terzo oggettivo, in grado di mediare il riconoscimento tra le libertà particolari. Quest'ultime, infatti, non si riconoscono semplicemente all'interno di relazioni meramente intersoggettive, tra "tu", ma proiettano l'una sull'altra l'universale libertà della «volontà in sé e per sé essente», la libertà incarnatasi nella legge. Ciò rende il riconoscimento delle pluralità meno aleatorio, meno accidentale, meno dipendente dall'arbitrarietà dell'opinione soggettiva. In più, in questo riconoscimento mediato – di «secondo livello», secondo la terminologia di Siep⁵⁶ – dimora la capacità dello stato di mediare gli istituti corporativi della divisione del lavoro, impedendone l'ossificazione e la chiusura identitaria tipiche della casta e la contrapposizione diretta:

Parlare di un «riconoscimento dell'universale» a proposito del rapporto fra i cittadini e lo Stato chiarisce che a livello politico le relazioni intersoggettive sono mediate da relazioni oggettive. Ciò significa che i cittadini non si riconoscono reciprocamente come tali, non si attribuiscono direttamente diritti e doveri ma lo fanno in maniera indiretta, attraverso la mediazione del loro universale riconoscimento nei confronti dello Stato. È riconoscendo la legittimità dello Stato che ogni cittadino riconosce implicitamente i diritti e i doveri di ogni altro cittadino⁵⁷.

Esiste un secondo luogo, nella trattazione hegeliana dello stato, all'interno del quale la relazione tra particolare e universale va ad articolare quella tra la libertà delle "differenze" e l'intero, specificando ulteriormente il significato della libertà concreta che anima l'eticità. Tale luogo è costituito dall'interno differenziarsi della costituzione politica: lo stato inteso come la razionalità colta nel darsi necessario della propria effettualità, «si deve [infatti, *ndr*] differenziare in se stesso come il concetto»⁵⁸. È la costituzione che, colta nella sua «razionalità

⁵⁶ L. SIEP, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Alber, Freiburg-München 1979; *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jenese di Hegel*, tr. it. V. Santoro, Pensa Multimedia, Lecce 2007.

⁵⁷ CORTELLA, *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, cit., p. 168.

⁵⁸ *PhR.*, p. 228.

svilupata e realizzata», garantisce una «base stabile»⁵⁹ sia per lo stato sia per la disposizione d'animo che anima i cittadini nei suoi confronti. In più, in essa «sussiste *in sé* l'unione della libertà e della necessità», ovvero il pilastro della «*öffentliche Freiheit*»⁶⁰, della libertà pubblica, della libertà politica. E nella razionalità stessa della costituzione dimora la propensione di quest'ultima a differenziarsi:

La costituzione è razionale, in quanto lo stato entro di sé *differenzia* e determina la sua attività *secondo la natura del concetto*, e precisamente in modo tale, che *ciascuno* di questi *poteri* stessi è entro di sé la *totalità* perché entro di sé ha attivi e contiene gli altri momenti, e che essi, giacché esprimono la differenza del concetto, rimangono semplicemente nella sua idealità e costituiscono soltanto *un intero individuale*⁶¹.

Giuseppe Duso individua proprio nella razionalità della differenziazione dei poteri la cifra partecipativa e pluralistica dell'impianto politico hegeliano, che non negherebbe quindi il ruolo della particolarità soggettiva, ma, anzi, la esalterebbe nel suo legame – differenziato – con l'organicità dell'intero:

Nella costituzione razionale si ha la garanzia della libertà innanzitutto perché in essa viene all'essere l'essenziale momento della *differenza* [...]. Ciò è assai rilevante, perché è proprio la differenza che le costituzioni moderne (formali) non riescono a comprendere – nel senso etimologico del «contenere in sé» – nel suo significato politico. L'unità politica, per la sua affermazione, si basa sugli uguali individui, anch'essi determinati universalmente ed astrattamente, e non riesce a dare spazio politico alle differenze, alle parti, alla pluralità dei soggetti, inibendo in tal modo fin dall'origine un senso forte e reale della *partecipazione* dei cittadini. Anche il voto è per Hegel non un modo – quello che sembra essere il modo fondamentale o addirittura unico – della partecipazione politica, ma piuttosto il tramite della sua negazione. La differenza è, nel contesto hegeliano più vicino [...], quella dei poteri nello Stato, ma, attraverso di essi, e in modo particolare del legislativo, in cui si colloca propriamente la rappresentanza, quelle delle parti della società, che, appunto attraverso la rappresentanza esprimono la loro volontà politica. Il razionale della

⁵⁹ GPhR., § 265 (p. 204).

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Ivi, § 272 (p. 216).

costituzione consiste proprio nel contenere e nel manifestare il momento della differenza e della particolarità⁶².

Hegel assume il classico tema della *Gewaltenteilung*⁶³ all'interno di una concezione speculativa in forza della quale l'universale, dividendosi, si conferma nella sua «razionalità reale⁶⁴». Tale assunzione permette di scartare l'ipotesi della mera limitazione estrinseca dei poteri, tipica dell'intellettualismo della tradizione liberale, e tesa ad individuare la loro indipendenza reciproca:

il principio della divisione dei poteri [...] come lo coglie l'intelletto astratto, vi risiede vuoi la falsa determinazione della *assoluta autonomia* dei poteri l'uno di contro all'altro, vuoi l'unilateralità di concepire il loro rapporto dell'uno verso l'altro come un che di negativo, come reciproca *limitazione*. In questa veduta tale principio diviene un'ostilità, un timore di fronte a ciascun potere, ciò che ciascuno produce contro l'altro lo produce come contro un male, con la determinazione di contrapporsi ad esso e di provare grazie a questi contrappesi un equilibrio generale⁶⁵.

Ciò che si perde, in questa fondazione formale e negativa della distinzione dei poteri, è proprio il concetto di stato come «unità vivente»⁶⁶, all'interno della razionalità effettiva del quale solo la ragione, e non l'intelletto, può cogliere il dispiegarsi della realizzazione del concetto e, in questo movimento, garantire la fondazione e la giustificazione della *Gewaltenteilung*: «è soltanto l'*autodeterminazione* del concetto entro di sé, non altri fini e utilità quali che siano, che contiene l'assoluta origine dei distinti poteri, e unicamente in virtù di tale autodeterminazione l'organizzazione dello stato è come cosa entro di sé razionale e l'immagine della ragione eterna»⁶⁷. Ancora una volta lo stato diviene quindi l'*exemplum* per la compenetrazione di razionale e reale: la dinamica

⁶² G. DUSO, *La libertà politica nella Rechtsphilosophie hegeliana: una traccia*, in G. DUSO-G. RAMETTA (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, Franco Angeli, Milano 2000, p. 174.

⁶³ Per un inquadramento complessivo di tale concetto nella filosofia del diritto hegeliana, cfr. J.F. KERVÉGAN, *Hegel et l'Etat de droit*, "Archives de philosophie", 50/1, (1987), pp. 66-70 e L. SIEP, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992, pp. 240-269.

⁶⁴ *GPhR.*, § 272 A (p. 217).

⁶⁵ *Ibidem.*

⁶⁶ *Ibidem.*

⁶⁷ *Ibidem.*

razionale del concetto anima lo stato e la differenziazione interna della sua unità organica, parimenti, la realtà di quest'ultimo dà l'«immagine» più viva e concreta di questa razionalità. In questa organicità dimora, da ultimo, l'evoluzione della libertà per come questa si cadenza nella sua realizzazione lungo tutta la sfera dell'eticità:

La libertà è sostanza come «sistema» o come «idea» – è la «*systematische Entwicklung*» [cfr. *GPhR.*, § 148 A (p. 135), *ndr*] della necessità etica. Tale sviluppo – la crescita dell'organismo etico – implica lo svolgimento dei rapporti che legano l'universale oggettivo della libertà alla particolarità della volontà soggettiva – un percorso che attraverso le strutture della famiglia e della società civile, si conclude nella attualità che la «idea della libertà» manifesta, in tutta la sua estensione, nello stato. Che lo stato sia un «organismo» il cui processo è appunto una «*Entwicklung*» che ne mostra la realtà oggettiva differenziata è una diretta conseguenza del fatto che già l'intera compagine etica viene concepita da Hegel come un organismo che si sviluppa secondo la logica della libertà. L'organismo è la realtà che la libertà si dà se *concepita eticamente ovvero speculativamente*⁶⁸.

Occorre ora indagare quale morfologia assuma la libertà all'interno della distinzione dei poteri – cadenzata sui momenti del concetto: all'universale corrisponde il «potere legislativo», al particolare il «potere governativo», all'individuale «il potere del principe» – che struttura l'architettura politica immanente allo stato, la sua costituzione interna per sé⁶⁹. Come si è accennato, nell'intelaiatura della *Verfassung* hegeliana si rispecchia sul piano istituzionale la critica che l'autore dei *Lineamenti* muove all'idea di libertà che anima la cultura politica liberale⁷⁰, ovvero ad un'accezione di libertà che si caratterizza per la sua negatività. Ciò che Hegel non può accettare è infatti, ancora una volta, un'idea di

⁶⁸ A. NUZZO, *La «verità» del concetto di libertà secondo Hegel: «Dasein» e idea della libertà nell'eticità*, in DUSO-RAMETTA (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, cit., p. 169.

⁶⁹ Cfr. *GPhR.*, § 272 (p. 216). Per una ricostruzione del concetto di *Verfassung* nella filosofia hegeliana, cfr. N. BOBBIO, *Studi hegeliani. Diritto, società civile, stato*, Einaudi, Torino 1981, pp. 69-83.

⁷⁰ Pare legittima e condivisibile, a questo avviso, il severo giudizio di Norberto Bobbio sulle prospettive interpretative che inseriscono Hegel nell'alveo del pensiero politico «borghese»: «Come una concezione siffatta, antiprivatistica, antiatomistica, antiindividualistica, abbia potuto essere scambiata per l'apologia dello stato borghese resta per me un mistero. La concezione borghese dello stato è esattamente l'opposto» (BOBBIO, *Studi hegeliani. Diritto, società civile, stato*, cit., p. 111).

libertà che trovi la sua *ratio* in un contesto relazionale tra particolarità costruito su dinamiche di astratta ed estrinseca limitazione reciproca:

Il pensiero liberale applica alla politica il principio su cui si regge la società civile: come in questa la limitazione reciproca dello spazio d'azione degli egoismi produceva un equilibrio generale così nella sfera politica la reciproca limitazione dei poteri impedirà il prevalere dispotico dell'una o dell'altra parte dello Stato. Hegel mette sotto accusa proprio questa logica: sulla base della libertà negativa non può sorgere alcuna «unità vivente»⁷¹.

Proprio come nel riconoscimento di «secondo livello» comportato dall'essere inseriti all'interno della sostanzialità etica statale è l'universalità oggettiva di quest'ultima a mediare il rapporto di riconoscimento tra le singole particolarità, così nella costituzione politica è l'unità organica dell'intero a garantire le differenze tra i poteri. La differenza è infatti il prodotto dell'autodeterminarsi – ovvero dell'autodifferenziarsi – dell'interezza del concetto, non preesiste all'unità, ma la necessità. La libertà delle parti è quindi una libertà che si muove all'interno della necessaria unità dell'intero e che, così agendo, la vivifica. Si può forse riscontrare qui una conversione nei momenti dello spirito oggettivo dell'oscura definizione del § 158 dell'*Enciclopedia*⁷², dove la relazione tra libertà e necessità è tratteggiata mediante la triade composta da verità, sostanza e concetto: la libertà presuppone la necessità della sostanza etica, la sua unità, ma, parimenti, ne è la «verità» e differenziazione interna dettata dall'autodeterminazione del concetto, dal suo «moto reciproco interno»⁷³. I poteri, quindi, stanno in questa relazione di libertà l'uno nei confronti dell'altro, liberati dall'esigenza limitante del mutuo non impedimento. Ciò che caratterizza il loro rapporto è un «legame nella differenza»⁷⁴; legame reso possibile dal fatto non solo di essere parte dell'intero, ma di essere «entro di sé la totalità». Nella differenza determinata, non accidentale o intellettualistica, avviene quindi una relazione

⁷¹ CORTELLA, *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, cit., p. 140.

⁷² Cfr. *Enz.*, § 158 (p. 155): «Questa verità della necessità è perciò la libertà, e la verità della sostanza è il concetto».

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ CORTELLA, *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, cit., p. 141.

libera che si basa sulla compenetrazione delle differenze, piuttosto che sull'esclusione neutrale delle stesse. Se nella concezione liberale questa autonomia funziona nei termini di una demarcazione degli ambiti e della programmazione di contrappesi reciproci atti ad evitare il dominio e la violenza di una delle parti sulle altre, nella prospettiva hegeliana questa deriva individualizzante comporta la distruzione dell'unità dello stato, il suo venir meno come intero: «con l'*autonomia* dei poteri, per es. del potere *legislativo* e dell'*esecutivo*, com'essi sono stati denominati, è posto immediatamente, come s'è veduto anche in grande, lo sfacelo dello stato». La salvaguardia dell'organicità dello stato è invece data da un recupero in termini non divisivi e limitanti della differenza, basata su una modulazione della stessa come elemento dirimente, necessario, per l'indipendenza. Ciascun potere è quindi libero non immunizzandosi dall'influenza dell'altro, ma legandosi alla sua alterità, anzi, trovando tale alterità in sé stesso: «*ciascuno* di questi *poteri* stessi [...] entro di sé ha attivi e contiene gli altri momenti»⁷⁵. Non solo l'alterità è presente all'interno della soggettività dei singoli poteri, ma questa è attiva e quindi partecipa del movimento stesso della particolarità che la include, ospitandola. Allo stesso tempo, questa alterità, proprio in quanto ospitata, è in grado di svilupparsi. L'unione di queste due dinamiche, che non sono altro che l'evoluzione condivisa e compenetrata dell'«indipendenza e capacità autonoma d'azione»⁷⁶, confluisce nella delineazione dello stato come «*un intero individuale*»⁷⁷. Ancora una volta, questa concezione non va intesa come un'imposizione eterodeterminata dell'unità sostanziale sulla particolarità e l'indipendenza dei poteri, bensì come il rimedio – ottenuto grazie alla fluidificazione e alla dialettizzazione della relazione di reciproca inclusione tra libertà e necessità, universale e particolare – alla violenza insita nella imposizione di un'unità fittizia e vuota, non *lebendig*, artificiosamente costruita su dinamiche relazionali astrattamente escludenti:

⁷⁵ GPhR., § 272 (p. 216).

⁷⁶ CORTELLA, *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, cit., p. 143.

⁷⁷ GPhR., § 272 (p. 216).

Quando si parla della distinta attività dei poteri, non si deve cadere nell'enorme errore di prendere questa distinzione come se ogni potere dovesse starsene astrattamente per sé, giacché i poteri devono piuttosto esser distinti soltanto come momenti del concetto. Se le distinzioni sussistono per contro astrattamente per sé, allora è chiaro come il giorno che due autonomie non possono costituire alcuna unità, ma devono ben produrre lotta, attraverso di che o l'intero viene mandato in rovina o l'unità ristabilisce sé con la violenza⁷⁸.

Solo la conferma della razionalità e realtà dell'intero, quindi, lascia essere le parti e le rende libere di compenetrarsi; contemporaneamente, tale compenetrazione rende vivo l'intero, poiché queste contengono già «tutte nell'esistenza l'intero concetto»⁷⁹. L'esempio storico che Hegel utilizza per rendere la violenza insita in un'unità ristabilitasi artificiosamente – a partire da «distinzioni» esistenti «per sé», ovvero unilaterali – è quello del Terrore rivoluzionario, con la sua caratteristica cifra di astratta e universale, intellettualistica, indeterminatezza. Lo stato, invece, in nome della sua natura spirituale, può essere colto solamente per via razionale:

Nello stato non si deve voler nient'altro se non ciò che è un'espressione della razionalità. Lo stato è il mondo che lo spirito si è fatto; lo stato ha per tanto un andamento determinato, essente in sé e per sé. Quanto sovente non si parla della sapienza di Dio nella natura! Ma non già si deve credere che il mondo della natura fisica sia un che di più elevato del mondo dello spirito, giacché quanto lo spirito sta al di sopra della natura, altrettanto lo stato sta al di sopra della vita fisica. Si deve pertanto venerare lo stato come un che di terreno-divino e avere l'intellezione che, se è difficile concepire la natura, è ancora infinitamente più arduo cogliere lo stato⁸⁰.

La peculiarità dello stato è, quindi, la sua spiritualità. Può essere definito «seconda natura» solo perché è il prodotto della spiritualizzazione della natura stessa. Prodotto che non può mai esser concepito, agli occhi di Hegel, come abbandonato dall'opera dello spirito, pena la ricaduta nella distinzione tra soggetto e oggetto caratteristica di una visione morale della libertà. Nella terza

⁷⁸ *Ivi*, § 272 Z (p. 367).

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ibidem* (pp. 366-367).

sfera dell'eticità, infatti, lo spirito non solo produce un oggetto – lo stato –, ma, realizzandolo, si produce come autocoscienza e, così agendo, dà oggettività alla propria libertà:

Lo stato in sé e per sé è l'intero etico, la realizzazione della libertà, ed è fine assoluto della ragione che la libertà sia reale. Lo stato è lo spirito che sta nel mondo e con *coscienza* realizza sé nel medesimo, mentre esso realizza sé nella natura soltanto come altro da sé, come spirito dormiente. Soltanto come sussistente nella coscienza, sapendo se stesso come oggetto esistente, esso è lo stato. Nel caso della libertà non si deve procedere dalla singolarità, dalla singola autocoscienza, sibbene soltanto dall'essenza dell'autocoscienza, poiché l'uomo può saperla o no, questa essenza realizza sé siccome potestà autonoma, nella quale i singoli individui sono soltanto momenti.

Il fatto che lo stato sia opera dello spirito non significa che lo spirito esaurisca in questo la sua azione, e che non continui a svilupparsi nello stato e oltre lo stato, verso l'approdo all'assoluto, verso la sua più alta libertà. Questa natura non definitiva dello stato, seppur effettiva nella sua storicità, è indicata proprio dal riferimento alla divinità che in più luoghi accompagna la sua trattazione. Lo stato, infatti, va inteso «*als ein Göttliches*»⁸¹ o, ancora più chiaramente: «è l'incedere di Dio nel mondo, ciò che lo stato è, il fondamento di esso è la potenza della ragione realizzante sé come volontà. Nel caso dell'idea dello stato non si devono avere dinnanzi agli occhi stati particolari, non particolari istituzioni, si deve piuttosto considerare per sé l'idea, questo Dio reale»⁸². Solo partendo da questa consapevolezza si può cogliere il senso sistematico dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, ovvero il loro rapporto – mediato dalla storia del mondo e dal *Weltgeist* – con la sfera dello spirito assoluto, agli occhi del quale lo stato riappare in balia dell'accidentalità, riscoprendosi, con perfetta simmetria rispetto al suo precedente rapporto con i momenti della famiglia e della società civile⁸³, momento finito e «ideale»⁸⁴ di un processo che non lo può più considerare come soggetto di “definitiva” infinità:

⁸¹ *VR.*, III, p. 744.

⁸² *GPhR.*, § 258 Z (p. 358).

⁸³ Cfr. *ivi.*, § 256 A (p. 194) e § 262 (p. 203).

La storia del mondo inoltre non è il mero giudizio della *potenza* dello spirito, cioè la necessità astratta e priva di ragione di un cieco destino; bensì, poiché lo spirito è *ragione* in sé e per sé, e il di lei esser-per- sé nello spirito è sapere, essa è lo sviluppo, necessario sulla base del *concetto* soltanto della libertà dello spirito, dei *momenti* della ragione e quindi della di lui autocoscienza e della di lui libertà, – l’interpretazione e *realizzazione dello spirito universale*⁸⁵.

Solo se letta in questa apertura sistematica allo spirito assoluto la finitezza del transeunte dismette il suo aspetto di imponderabile e violento condizionamento esterno. Sia che ci si riferisca alla finitezza e al rischio di una caduta dell’eticità verso una «degenerazione naturalistica»⁸⁶ comportata dalla critica hegeliana alla democrazia e dall’individualizzazione personalistica dell’universale nella figura del monarca. Sia che si consideri lo “stato di natura” al quale vengono esposti nei rapporti statuali esterni lo stato e i singoli individui. Entrambe le condizioni, se colte in tensione con l’azione dello spirito assoluto, possono essere intese non come il prodotto di una mera necessità eterodeterminante, ma come il passaggio necessario verso una nuova forma della libertà, che abbandona il piano della volontà per compiersi pienamente nelle configurazioni della più alta sfera dello spirito.

2. La libertà tra storia e spirito assoluto. Una breve nota sul ruolo della filosofia.

La relazione tra spirito oggettivo e spirito assoluto, lo si è notato, viene suggerita da Hegel tramite i riferimenti teologici alla divinità dello stato. Ciò è spia del fatto che «nello Stato è in gioco proprio l’assoluto e la sua realizzazione», assoluto che «è la libertà», mentre «lo Stato ne è l’attuazione storica»⁸⁷. Le assonanze teologiche, però, non costituiscono meramente un’esemplificazione

⁸⁴ Ivi, § 341 (p. 265).

⁸⁵ Ivi, § 342 (p. 265).

⁸⁶ CORTELLA, *L’etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, cit., p. 189. Cfr. anche L. SIEP, *La filosofia politica di Hegel*, “Verifiche”, n. 3-4, (1991), p. 241.

⁸⁷ Ivi, pp. 139-140.

metaforica di concetti etico-politici, ma assumono un cogente valore ontologico, in quanto aprono l'accesso ad un ulteriore approfondimento del significato dell'unità di razionale e reale. Secondo Michael Theunissen, infatti, solamente grazie all'incarnazione di Cristo è possibile istituire tale unità: «solo dopo la realizzazione della ragione attuata da Cristo la realtà può essere riconosciuta come razionale»⁸⁸. L'unità di razionale e reale, come noto, apre i *Lineamenti di filosofia del diritto*, ma istituisce, in questo stesso inizio, una relazione costitutiva con il superamento dello spirito oggettivo all'interno della sfera dello spirito assoluto. Ciò comporta il carattere non definitivo della verità della libertà etica, che si conferma nel suo non poter essere assunta come assoluta:

La *libertà*, qui [nell'eticità hegeliana, *ndr*], non è intesa evidentemente come la mera possibilità di *scegliere* i propri contenuti, laddove sorgerebbe poi il problema di confrontare tali contenuti con una *verità* oggettiva. La libertà, invece, è intesa come il punto di partenza necessario dello spirito oggettivo, cioè della verità-come-eticità. La fondazione della libertà etica, allora, equivale alla possibilità di identificarla con la verità, sia pure con una determinazione parziale di quest'ultima⁸⁹.

La specificità della verità della libertà etica riposa in quel «come», ovvero nella peculiare modalità formale tramite la quale la verità si esprime, ma senza esaurirsi, nell'eticità. Nello stato si raggiunge infatti una significativa compenetrazione e unione tra universale e particolare, soggetto e oggetto, forma e contenuto, differenza e unità, ma questa unità soffre del limite che la natura stessa della volontà – e la sua caratterizzazione storico-pratica – comportano: «la distinzione tra libertà etica e verità comporta necessariamente la conseguenza che l'identità di persona e Stato non sia l'*ultima* determinazione della libertà, la quale, per Hegel, deve ascendere anche i gradi dello spirito assoluto. Questa considerazione ribadisce che l'hegelismo *non* si presenta come una prevaricazione

⁸⁸ M. THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, De Gruyter, Berlin 1970, p. 440.

⁸⁹ L. MESSINESE, *La giustificazione dell'eticità nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di G.W.F. Hegel*, "Aquinas", n. 25/3, (1982), p. 425.

del singolo da parte dello Stato»⁹⁰. Questo ultimo aspetto, si è visto, non giunge solo alla fine dello stato, quando quest'ultimo si scopre limitato e in balia della storia del mondo, ma si può scorgere nella centralità assunta dalla filosofia all'interno di tutta l'eticità, a partire dalla *Bildung* nella società civile. Ciò che invece può essere significativo sottolineare è il fatto che l'unità di reale e razionale riemerge, con grande forza, nei paragrafi finali della trattazione dello spirito oggettivo⁹¹:

il *razionale* che da sempre, in quanto libero autoestrinsecarsi e coincidere con se stesso, si pone come possibilità di assoluta identità fra il suo *in sé* e il *per sé*, costituendo in tal modo la *storia* – finalmente nel Cristianesimo giunge alla «unità della natura divina e umana», che diviene il fondamento per la «riconciliazione della verità oggettiva e della libertà». Certo, nella *incarnazione* di Dio, la riconciliazione avviene «entro l'autocoscienza e la soggettività», ma è tale principio a dare significato, *realtà*, al passato e al futuro: la storia e le sue figure divengono, così, il *compimento* della riconciliazione⁹².

In questa riconciliazione svolge un ruolo fondamentale la filosofia, che costituisce lo strumento di «penetrazione nella verità della religione» grazie al quale può avvenire la piena convivenza tra stato e religione⁹³. Perché ciò avvenga, occorre però che lo spirito trapassi dal piano dello spirito oggettivo a quello dello spirito assoluto⁹⁴: «questa autocomprensione [del *Weltgeist*, ndr] nella filosofia e nella religione si presenta quando lo spirito del mondo finalmente si comprende come spirito assoluto»⁹⁵:

è lo spirito *pensante* nella eticità, che sopprime in sé la finità, la quale esso ha, come spirito di un popolo, nello Stato politico e negli interessi temporali di questo, nel sistema delle leggi e dei costumi; e si eleva al sapere di sé nella sua essenzialità, un sapere che ha tuttavia la limitatezza

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ Cfr. *GPhR.*, §§ 358-360 (pp. 272-273).

⁹² MESSINESE, *La giustificazione dell'eticità nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di G.W.F. Hegel*, cit., pp. 429-430. Per le citazioni hegeliane, cfr. *GPhR.*, § 358 (p. 272).

⁹³ Cfr. T.F. GERAETS, *Lo spirito assoluto come apertura del sistema hegeliano*, Bibliopolis, Napoli 1985, p. 22.

⁹⁴ Cfr. *Enz.*, § 552 (p. 525).

⁹⁵ GERAETS, *Lo spirito assoluto come apertura del sistema hegeliano*, cit., p. 22.

immanente dello spirito del popolo. Ma lo spirito pensante della storia universale, – poiché insieme ha cancellato quelle limitatezze degli spiriti dei popoli particolari e il suo proprio carattere terreno, – conquista la sua universalità concreta e si eleva al *sapere* dello *spirito assoluto*, come della verità eternamente reale, nella quale la ragione conoscitrice è libera per sé, e la necessità, la natura e la storia sono solo gli strumenti della rivelazione e dell'onore dello spirito⁹⁶.

La restrizione comportata dal punto di vista dello spirito del popolo, imprigionato nella forma della volontà, può essere superata solo «con la comprensione della universalità concreta dello spirito del mondo, dello spirito pensante della storia del mondo», nella consapevolezza che tale comprensione necessita dello spogliarsi, da parte dello spirito, «del suo proprio carattere mondano»⁹⁷. In questo spogliarsi si concretizza, quindi, il superamento dello spirito oggettivo verso lo spirito assoluto. Quale sia la “natura” dello spirito assoluto è ora il quesito che occorre porsi. La risposta dell'*Enciclopedia* è chiara: «è nell'unità dell'oggettività dello spirito e della sua idealità o del suo concetto: unità, che è *in sé* e *per sé*, ed eternamente si produce: lo spirito nella sua verità assoluta. Tale è lo *spirito assoluto*»⁹⁸. Lo spirito assoluto non è quindi il “guadagno” di un'evoluzione lineare che transita dallo spirito soggettivo all'oggettivo verso un terzo e più alto grado, ma è la compenetrazione unitaria «dell'oggettività dello spirito (come un mondo creato da lui) e dell'idealità dello spirito (come rapporto con se stesso, come spirito soggettivo)»⁹⁹. La deficienza dello spirito oggettivo consisterebbe quindi nella mancanza di una più alta forma di autocomprensione dello spirito stesso, nella mancanza del suo elemento metariflessivo, soggettivo. Questa, in ultima istanza, sarebbe l'eziologia della difettività della libertà etica. Nell'eticità, infatti:

lo spirito sviluppa la propria libertà ponendo in essere un mondo, un mondo etico [...]. Il difetto di questa oggettività dello spirito consiste in questo, che essa è soltanto posta. Il mondo dev'essere nuovamente lasciato

⁹⁶ *Enz.*, § 552 (p. 525).

⁹⁷ GERAETS, *Lo spirito assoluto come apertura del sistema hegeliano*, cit., p. 23.

⁹⁸ *Enz.*, § 385 (p. 376).

⁹⁹ GERAETS, *Lo spirito assoluto come apertura del sistema hegeliano*, cit., p. 26.

libero dallo spirito, e ciò che è posto dallo spirito dev'essere al tempo stesso colto come qualcosa di immediatamente essente. Questo avviene nel *terzo* grado dello spirito, a livello dello spirito *assoluto*, cioè dell'arte, della religione e della filosofia¹⁰⁰.

A tale scopo, la filosofia si configura come «il punto di vista dello spirito stesso; il quale è il mediatore del processo, *presuppone* la natura, e la congiunge con la *logicità*. È il sillogismo della *riflessione* spirituale nell'idea: la scienza appare come un *conoscere* (*Erkennen*) soggettivo, il cui fine è la libertà, ed esso stesso è la via di produrla»¹⁰¹. Nell'*Erkennen*, traducibile anche come un riconoscere, dimora la pregnanza della dimensione metariflessiva dello spirito assoluto, che si rintraccia nella propria alienazione e, in questa, riconosce la propria libertà. Tale opera della filosofia si svolge, ovviamente, nella storia, e si declina non solo come l'autocoscienza dello spirito, bensì come la sua autocomprensione. In ciò dimora, in estrema sintesi, il fine dello spirito, che «è questo farsi oggettivo a se medesimo, questo comprendersi. Solo allora esso esiste effettivamente come autoprodotta, come risultato. Comprendersi significa comprendersi pensando»¹⁰², questo è il tratto pensante e generante dello spirito, che costantemente è chiamato a comprendere se stesso, affinché si dia la «coscienza dell'assoluto»¹⁰³. In questo percorso verso la coscienza gioca un ruolo centrale l'alienazione alla quale lo spirito si sottopone. La libertà dello spirito si gioca infatti nella sua continua dialettica tra scissione e riconciliazione. Tra composizione dell'intero e ripristino della sua differenza interna:

la comprensione che lo spirito deve effettuare si configura come processo di riflessione su se stesso e con ciò di oggettivazione di sé a sé, di uscita da sé e di riappropriazione pensante di sé, assumendo su di sé i limiti della lacerazione tra oggettività e soggettività. Se autocoscienza significa allora essere ritornato presso di sé senza aver tralasciato nulla nella propria esperienza, ne consegue che l'atto del sapere di sé è libero da ogni legame, da ogni rapporto di dipendenza da altro o di riferimento ad altro e non può

¹⁰⁰ *Enz.*, § 385 Z (per la traduzione italiana cfr. *Filosofia dello spirito*, cit., p. 102).

¹⁰¹ *Ivi*, § 576 (p. 565).

¹⁰² *VPhWg.*, Band I, p. 164 (vol. I, p. 188).

¹⁰³ *Ibidem*.

andar disgiunto dalla libertà¹⁰⁴.

Se questo è il primo approdo dello spirito alla libertà, che Hegel definisce come «lo spirito [...] è l'essere presso di sé, e ciò è appunto la libertà»¹⁰⁵, tale risultato non va inteso come una chiusura dell'assolutezza e nell'assolutezza dello spirito. La libertà, infatti, è mossa da una «necessità infinita di recare se medesima a coscienza»¹⁰⁶, è necessitata, in altri termini, ad essere continuamente legata ad un'oggettività, per renderla e rendersi consapevole, per comprendersi. Questo è il ruolo svolto dall'alienazione nell'intero del sapere assoluto dello spirito:

L'intero così concepito ha il suo essere nella libertà, perché questa ha la sua essenza nel rendere libero da sé l'«esser altro», cioè la coscienza e l'«oggettività». Questa libertà è appunto l'alienazione, che si compie come riconciliazione e sostiene anche l'estraniamento, con la struttura temporale e *catastrofica* della sua dialettica, finché essa non rientri nel processo di alienazione che la rende possibile¹⁰⁷.

Questa tensione all'alienazione, che avviene nella contingenza della storia – e, quindi, dell'eticità, cadenzando l'incedere dello stato nel mondo –, è ciò che riporta, nella consapevolezza della libertà dello spirito che sa se stessa, l'elemento della differenza. È quindi l'estraniamento, prodotta dallo spirito, a funzionare come necessità – che da esterna si fa interna – per il sempre nuovo avanzamento della libertà nell'autocomprensione filosofica:

mentre si assiste alla progressiva maturazione della prima [della consapevolezza, *ndr*], la seconda [la differenza, *ndr*], da motore esteriore, si cala nel divenire filosofico facendosi spinta interiore ancora non riconosciuta e poi risultato consaputo. È infatti dal contrasto fra la chiusura in sé e la ricchezza dell'altro da sé, che lo spirito in tal modo esclude, che esso è spinto a uscire da sé alla ricerca dell'altro e di sé nell'altro¹⁰⁸.

¹⁰⁴ L. BIGNAMI, *Concetto e compito della filosofia in Hegel*, Verifiche, Trento 1990, p. 196.

¹⁰⁵ *VPhWg.*, Band I, p. 32 (vol. I, p. 38).

¹⁰⁶ *Ivi*, Band I, p. 41 (vol. I, p. 48).

¹⁰⁷ L. SAMONÀ, *Autocoscienza e sapere assoluto*, “Verifiche”, XXXVII/1-3, (2008), p. 60.

¹⁰⁸ BIGNAMI, *Concetto e compito della filosofia in Hegel*, cit., p. 197. Sul rapportarsi dello spirito assoluto a sé come e nella alterità, cfr. D. HENRICH, *Spirito assoluto e logica del finito*, in A. NUZZO (a cura di), *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, La Nuova Italia, Roma 1993, pp. 137-150.

La progressione della libertà dello spirito cresce in modo direttamente proporzionale all'opposizione con l'estraniamento¹⁰⁹, lasciando che la differenza da lui prodotta nell'alienazione «si insinui nel proprio intimo»¹¹⁰ e divenga occasione per l'approfondirsi della propria autocomprensione. Così facendo, la libertà manifesta la sua intrinseca connessione con l'oggettivazione, connessione che è il riflesso di un atto derivante dalla soggettività dello spirito assoluto, colto nel suo incedere nella storia:

Qui lo spirito cede il posto fino in fondo al *dominio* dell'*estraneo*, che tuttavia non potrebbe instaurarsi senza l'atto libero di «alienazione» dello spirito assoluto che sa se stesso: senza questa forma di negazione, che per Hegel è dunque più radicale, la negazione «astratta» del tempo e della contingenza non potrebbe nemmeno sussistere come tale. È l'alienazione che dà all'estraniamento il suo 'diritto'¹¹¹.

Lo spirito assoluto, quindi, non solo comprende, nel pensiero filosofico, l'accidentalità che travaglia lo stato nella violenza della storia del mondo «a immagine e a realtà della ragione»¹¹², ma produce, nella sua libertà, le condizioni di possibilità perché quella accidentalità e quella negazione siano possibili. È il movimento dell'alienazione dello spirito assoluto, quindi, a costituire la necessità – ovvero a produrre le condizioni per il legame necessario con l'alterità – della libertà dello spirito stesso. Quest'ultimo, così facendo, si oppone «interiormente a se stesso»¹¹³ e, riconoscendo la differenza come elemento consustanziale alla propria essenza, non ne viene «travolto e dilacerato»¹¹⁴; bensì, la lascia sussistere, la rende libera e, conoscendola, permane, approfondendola, nella propria libertà.

¹⁰⁹ Cfr. *VGPh.*, III, p. 617 (vol. IIIb, p. 410).

¹¹⁰ *BIGNAMI, Concetto e compito della filosofia in Hegel*, cit., p. 197.

¹¹¹ *SAMONÀ, Autocoscienza e sapere assoluto*, cit., p. 60.

¹¹² *GPhR.*, § 360 (p. 273).

¹¹³ *VGPh.*, III, p. 618 (vol. IIIb, p. 411).

¹¹⁴ *BIGNAMI, Concetto e compito della filosofia in Hegel*, cit., p. 197.

Nota bibliografica

1. Opere di G.W.F. Hegel:

GW.F. HEGEL, *Berliner Schriften*, a cura di W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1997.

G.W.F. HEGEL, *Berliner Schriften (1818-1831)*, a cura di J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1956.

G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse [1817]*, in *Gesammelte Werke*, Band 13, a cura di F. Bonsiepen-K. Grotzsch in collaborazione con H.C. Lucas-U. Rameil, Meiner, Hamburg 2000; *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio [1817]*, a cura di F. Chiereghin, tr. it. e commento di F. Biasutti-L. Bignami-F. Chiereghin-G.F. Frigo-G. Granello-F. Menegoni-A. Moretto, Verifiche, Trento 1987. = *Enz. 1817*.

G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse [1830]*, in *Werke*, Bände 8-9-10, a cura di E. Moldenhauer-K.M. Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970; *Enciclopedia della scienze filosofiche in compendio*, tr. it. B. Croce, Laterza, Roma-Bari 2009. Per quanto riguarda la traduzione delle aggiunte a cura di Leopold von Henning, Karl Ludwig Michelet e Ludwig Boumann, si sono seguite le seguenti edizioni: *La scienza della logica*, a cura di V. Verra, Unione tipografico-editrice torinese, Torino 1995; *Filosofia della natura*, a cura di V. Verra, Unione tipografico-editrice torinese, Torino 2002; *Filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosi, Unione tipografico-editrice torinese, Torino 2000. = *Enz.*

G.W.F. HEGEL, *Glauben und Wissen*, in ID., *Jenaer kritische Schriften*, in *Gesammelte Werke*, Band 4, a cura di H. Buchner-O. Pöggeler, Meiner, Hamburg 1968; *Fede e sapere*, in *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano, pp. 123-261.

G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Klassiker Auslegen*, Band 9, a cura di L. Siep, Akademie Verlag, Berlin 1997.

G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Werke*, Band 7, a cura di E. Moldenhauer-K.M. Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986; *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it. G. Marini e di B. Henry per le *Aggiunte di Eduard Gans*, Laterza, Roma-Bari 2010. = *GPhR*.

G.W.F. HEGEL, *Jenaer kritische Schriften*, in *Gesammelte Werke*, Band 4, a cura di H. Buchner-O. Pöggeler, Meiner, Hamburg 1968.

G.W.F. HEGEL, *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817*, in *Werke*, Band 4, a cura di E. Moldenhauer-K.M. Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986; *Propedeutica filosofica*, tr. it. G. Radetti, Sansoni, Firenze 1951.

G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke*, Band 3, a cura di E. Moldenhauer-K.M. Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986; *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. E. De Negri, La Nuova Italia editrice, Firenze 1973. = *PhG*.

G.W.F. HEGEL, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/1820 in einer Nachschrift*, a cura di D. Henrich, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983. = *PhR*.

G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik*, in *Sämtliche Werke*, a cura di H. Glockner, Bände 12-13-14; *Estetica*, tr. it. N. Merker-N. Vaccaro, Einaudi, Torino 1987.

G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*, a cura di W. Jaesche, Meiner, Hamburg 1993.

G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Werke*, Bände 18-19-20, a cura di E. Moldenhauer-K.M. Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1971; *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. E. Codignola-G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1964. = *VGPh*.

G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Werke*, Band 12, a cura di E. Moldenhauer-K.M. Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970; *Lezioni sulla filosofia della storia*, tr. it. G. Bonacina-L. Sichirillo, Laterza, Roma-Bari 2003. = *VPhG*.

G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, a cura di J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1955; *Lezioni sulla filosofia della storia*, tr. it. G. Calogero-C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1941. = *VPhWg*.

G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/1818 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19. Nachgeschrieben von P. Wannenmann*, in *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Band 1, a cura di C. Becker-W. Bonsiepen-A. Gethmann Siefert-F. Hogemann-W. Jaeschke-Ch. Jamme-H.-Ch. Lucas-K.R. Meist-H. Schneider, Meiner, Hamburg 1983.

G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie. 1818-1831*, a cura di K.H. Ilting, Fromman-Holzboog, Stuttgart 1973-1974. = *VR*.

G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Erster Teil: *Die objektive Logik*, Erstes Buch: *Die Lehre vom Sein*, in *Werke*, Band 5, a cura di E. Moldenhauer-K.M. Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986; *Scienza della logica*, tr. it. A. Moni, riveduta da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2004, vol. I. = *WL.I*.

G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*; Erster Teil: *Die objektive Logik*, Zweites Buch: *Die Lehre vom Wesen*; Zweiter Teil: *Die subjektive Logik*, in *Werke*, Band 6, a cura di E. Moldenhauer-K.M. Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986; *Scienza della logica*, tr. it. A. Moni, riveduta da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2004, vol. II. = *WL.II*.

J. HOFFMEISTER (a cura di), *Briefe von und an Hegel*, Meiner, Hamburg 1952.

2. Altre opere:

AA.VV, *Le nuove frontiere della storiografia filosofica*, (Atti del I Convegno della Società Italiana di Storia della Filosofia: Università di Messina, 13-15 giugno 2002), Rubettino Editore, Soveria Mannelli, 2003.

M. ALESSIO, *Azione ed eticità in Hegel. Saggio sulla Filosofia del diritto*, Guerini e Associati, Milano 1996.

E. ANGEHRN, *Freiheit und System bei Hegel*, De Gruyter, Berlin-New York 1977.

H. ARENDT, *On Revolution*, Viking Press, New York 1963; *Sulla rivoluzione*, tr. it. M. Magrini, Einaudi, Torino 2006.

A. ARNDT, *Die anfangende Reflexion. Anmerkungen zum Anfang der Wissenschaft der Logik*, in A. ARNDT-C. IBER (a cura di), *Hegels Seinslogik. Interpretation und Perspektiven*, Akademie, Berlin 2000, pp. 126-139.

A. ARNDT, *Zur Herkunft und Funktion des Arbeitsbegriffs in Hegels Geistesphilosophie*, "Archiv für Begriffsgeschichte", n. 29, (1985), pp. 99-115.

A. ARNDT-C. IBER (a cura di), *Hegels Seinslogik. Interpretation und Perspektiven*, Akademie, Berlin 2000.

ST.W. BALL, *Hegel on proving the Existence of God*, "International Journal for Philosophy of Religion", X, (1979), pp. 73-100.

A. BERGÉS, *Der freie Wille als Rechtsprinzip. Untersuchungen zur Grundlegung des Rechts bei Hobbes und Hegel*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2012.

F. BIASUTTI, *Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà*, in F. CHIEREGHIN (a cura di), *Filosofia e scienze filosofiche nell'Enciclopedia hegeliana del 1817*, Verifiche, Trento 1995, pp. 147-212.

L. BIGNAMI, *Concetto e compito della filosofia in Hegel*, Verifiche, Trento 1990.

E. BLOCH, *Der Schwur auf den Styx. Der zweideutige Kosmos in Hegels Rechtsphilosophie*, in M. RIEDEL (a cura di), *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1975, voll. 2, pp. 431-440.

E. BLOCH, *Subject-Object. Erläuterungen zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1962; *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, tr. it. R. Bodei, il Mulino, Bologna 1975.

N. BOBBIO, *Hegel e il diritto*, in ID., *Studi hegeliani. Diritto, società civile, stato*, Einaudi, Torino 1981, p. 35-68.

N. BOBBIO, *Studi hegeliani. Diritto, società civile, stato*, Einaudi, Torino 1981.

R. BONITO OLIVA-G. CANTILLO (a cura di), *Natura e cultura*, Guida, Napoli 2000.

F. BOSIO, *Le antinomie kantiane della totalità cosmologica e la loro critica in Hegel*, "Il Pensiero", XI, n. 1-3, (1964), pp. 39-104.

H. BROD, *Hegel's Philosophy of Politics. Idealism, Identity and, Modernity*, Westview Press, Boulder-San Francisco-Oxford 1992.

R. BUBNER, *Welche Rationalität bekommt der Gesellschaft?*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996.

A. BURATTI, *Dal diritto di resistenza al metodo democratico. Per una genealogia del principio di opposizione nello stato costituzionale*, Giuffrè, Milano 2006.

J. BUTLER, *Antigone's Claim*, Columbia University Press, New York 2000.

E. CAFAGNA, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel*, Il Mulino, Bologna 1998.

E. CAFAGNA, *Libertà del volere e concetto di persona nella filosofia dello spirito di Hegel*, "Etica & Politica", XIV/2, (2012), pp. 68-102.

C. CESA (a cura di), *Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari 1979.

- C. CESA, *La "seconda natura" tra Kant e Hegel*, in D. GIOVANNONZI-M. VENEZIANI (a cura di), *Natura*, L.S. Olschki, Firenze 2008, pp. 485-502.
- C. CESA, *Libertà e libertà politica nella filosofia classica tedesca*, in G. DUSO-G. RAMETTA (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, Franco Angeli, Milano 2000 pp. 11-30.
- C. CESA, *Notstaat. Considerazioni su un termine della filosofia politica di Hegel*, in *Scritti per Mario Delle Piane*, ESI, Napoli 1986, pp. 135-151.
- C. CESA, *Tra Moralität e Sittlichkeit. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant*, in V. VERRA (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli 1981, pp. 147-178.
- G. CESARALE, *La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel*, Carocci, Roma 2009.
- P. CESARONI, *L'eticità come oggettivarsi dello spirito. A proposito dell'identità di reale e razionale nella filosofia del diritto di Hegel*, "Verifiche", n. 1-4, (2007), pp. 187-201.
- F. CHIEREGHIN, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Verifiche, Trento 1980.
- F. CHIEREGHIN (a cura di), *Filosofia e scienze filosofiche nell'Enciclopedia hegeliana del 1817*, Verifiche, Trento 1995.
- F. CHIEREGHIN (a cura di), *Filosofia e società in Hegel*, Verifiche, Trento 1977.
- F. CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Carocci, Roma 2011.
- G.M. CHIODI-G. MARINI-R. GATTI (a cura di), *La filosofia politica di Hegel*, Franco Angeli, Milano 2003.
- U. CLAESGES, *Zum Problem der enzyklopädischen Phänomenologien*, in L. ELEY (a cura di), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes*, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990, pp. 185-202.
- L. CORTELLA, *Autocritica del moderno. Saggi su Hegel*, Il Poligrafo, Padova 2002.
- L. CORTELLA, *Hegel: libertà e storia*, in C. VIGNA (a cura di), *La libertà del bene*, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 289-318.

L. CORTELLA, *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, Marietti, Genova-Milano 2011.

L. CORTELLA-F. MORA-I. TESTA (a cura di), *La socialità della ragione. Scritti in onore di Luigi Ruggiu*, Mimesis, Milano 2011.

W. CRAMER, *Gottesbeweise und ihre Kritik. Prüfung ihrer Beweiskraft*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1967.

B. CULLEN (a cura di), *Hegel Today*, Avebury, Aldershot 1988.

B. CULLEN, *The Mediating Role of Estates and Corporations in Hegel's Theory of Political Representation*, in ID. (a cura di), *Hegel Today*, Avebury, Aldershot 1988, pp. 22-41.

N. DE DOMENICO-E. GIAMBALVO-L. SAMONÀ (a cura di), *Forme e linguaggi della filosofia. Scritti per Filippo Costa*, Università degli Studi di Palermo, Palermo 1999.

L. DE VOS, *Die Logik der hegelschen Rechtsphilosophie: eine Vermutung*, "Hegel-Studien", 16, (1981), pp. 99-121.

J. D'HONDT (a cura di), *Hegel et le siècle des Lumières*, PUF, Paris 1974.

V. DI BENEDETTO, *Moduli di una nuova soggettività nell'Antigone*, "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa", X, 1, (1980), pp. 79-124.

E. DÜSING, *Zum Verhältnis von Intelligenz und Wille bei Fichte und Hegel*, in F. HESPE-B. TUSCHLING (a cura di), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1991, pp. 107-133.

K. DÜSING, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, "Hegel-Studien". Beiheft XV, Bonn 1995.

K. DÜSING, *Le determinazioni della volontà libera e la libertà del concetto*, in G. DUSO-G. RAMETTA (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, Franco Angeli, Milano 2000, pp. 133-146.

G. DUSO, *Freiheit, politisches Handeln und Repräsentation beim jungen Hegel*, in H.F. FULDA-R.P. HORSTMANN, *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Klett-Cotta, Stuttgart 1991, pp. 242-278.

G. DUSO, (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, il Mulino, Bologna 1987.

G. DUSO, *La critica hegeliana del giusnaturalismo nel periodo di Jena*, in ID. (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, il Mulino, Bologna 1987, pp. 311-362.

G. DUSO, *La libertà politica nella Rechtsphilosophie hegeliana: una traccia*, in G. DUSO-G. RAMETTA (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, Franco Angeli, Milano 2000, pp. 171-185.

G. DUSO-G. RAMETTA (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, Franco Angeli, Milano 2000.

L. ELEY (a cura di), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes*, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990.

G. ERLE, *Libertà e necessità nella natura hegeliana*, "Verifiche", n. 3-4, (2001), pp. 227-258.

A. FERRARIN, *Hegel on Aristotle's Energeia*, "Bulletin of the Hegel Society of Great Britain", 53, (2006), pp. 69-80.

C. FERRINI, *Legge umana e legge divina nella sezione VI A della Fenomenologia dello spirito*, "Giornale di Metafisica", III/3, (1981), pp. 393-404.

C. FERRINI, *Prospettive storiografiche a confronto: per una rilettura dell'Antigone hegeliana*, in AA.VV., *Le nuove frontiere della storiografia filosofica*, (Atti del I Convegno della Società Italiana di Storia della Filosofia: Università di Messina, 13-15 giugno 2002), Rubettino Editore, Soveria Mannelli, 2003, pp. 43-60.

P. FRANCO, *Hegel's Philosophy of Freedom*, Yale University Press, New Haven 1999.

H.F. FULDA, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1965.

H.F. FULDA, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Beck, München 2003.

H.F. FULDA-R.P. HORSTMANN, *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Klett-Cotta, Stuttgart 1991.

S. GALLAGHER (a cura di), *Hegel, History and Interpretation*, SUNY, New York 1997.

T.F. GERAETS, *Lo spirito assoluto come apertura del sistema hegeliano*, Bibliopolis, Napoli 1985.

V. GIACCHÉ, *Note sui significati di 'libertà' nei Lineamenti di filosofia del diritto di Hegel*, "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia", Serie III, Vol. XX, (1990), pp. 569-602.

D. GIOVANNONZI-M. VENEZIANI (a cura di), *Natura*, L.S. Olschki, Firenze 2008.

U. GUZZONI-B. RANG-L. SIEP (a cura di), *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*, Meiner, Hamburg 1976.

J. HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1962; *Storia e critica dell'opinione pubblica*, tr. it. A. Illuminati-F. Masini-W. Perretta, Laterza, Roma-Bari 2002.

M. HANISCH, *Dialektische Logik und politische Argument. Untersuchungen zu den methodischen Grundlagen der Hegelschen Staatsphilosophie*, Forum Academicum, Meisenheim 1981.

G. HEIMAN, *The Sources and Significance of Hegel's Corporate Doctrine*, in Z.A. PELCZYNSKI (a cura di), *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge 1971, pp. 111-135.

D. HENRICH, *Formen der Negation in Hegels Logik*, in R.P. HORSTAMANN (a cura di), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1978, pp. 213-227.

D. HENRICH, *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971.

D. HENRICH, *Hegels Grundoperation. Eine Einleitung in die «Wissenschaft der Logik»*, in U. GUZZONI-B. RANG-L. SIEP (a cura di), *Der Idealismus und seine Gegenwart*, Meiner, Hamburg 1976, pp. 208-230.

D. HENRICH (a cura di), *Hegels philosophische Psychologie*, "Hegel-Studien", Beiheft XIX, Bonn 1979.

D. HENRICH, *Hegels Theorie über den Zufall*, in ID., *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971, pp. 157-186.

D. HENRICH, *Spirito assoluto e logica del finito*, in A. NUZZO (a cura di), *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, La Nuova Italia, Roma 1993, pp. 137-150.

D. HENRICH-R.P. HORSTMANN (a cura di), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1982.

F. HESPE-B. TUSCHLING (a cura di), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1991.

A. HONNETH, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart 2001; *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, tr. it. A. Carnevale, Manifestolibri, Roma 2003.

R.P. HORSTMANN (a cura di), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1978.

V. HÖSLE, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Meiner, Hamburg 1987.

S. HOULGATE, *The opening of Hegel's Logic. From Being to infinity*, Purdue University Press, West Lafayette, 2006.

S. HOULGATE, *The Unity of Theoretical and Practical Spirit in Hegel's Concept of Freedom*, "Review of Metaphysics", n. 48, (1995), pp. 859-881.

K. HUTCHINGS-T. PULKKINEN (a cura di), *Hegel's philosophy and feminist thought: beyond Antigone?*, Palgrave Macmillan, New York 2010.

J. HYPPOLITE, *Introduction à la philosophie de la histoire de Hegel*, Rivière, Paris 1948; *Introduzione alla filosofia della storia di Hegel*, in R. SALVATORI (a cura di), *Interpretazioni hegeliane*, La Nuova Italia, Firenze 1980, 311-393.

J. HYPPOLITE, *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, PUF, Paris 1953.

F. IANNELLI, *Oltre Antigone. Figure della soggettività nella Fenomenologia dello spirito di G.W.F. Hegel*, Carocci, Roma 2006.

L. ILLETTERATI, *La decisione dell'idea. L'idea assoluta e il suo "passaggio" nella natura in Hegel*, "Verifiche", XXXIV/3-4, (2005), pp. 239-272.

K.H. ILTING, *Hegel diverso. Le filosofie del diritto dal 1818 al 1831*, a cura di E. Tota, Laterza, Bari 1977.

K.H. ILTING, *La forme logique et systématique de la «Philosophie du droit»*, in AA.VV., *Hegel et la Philosophie du Droit*, PUF, Paris 1979, pp. 35-64.

K.H. ILTING, *Zur Dialektik in der «Rechtsphilosophie»*, “Hegel Jahrbuch 1975”, Köln 1976, pp. 38-44.

M. INWOOD (a cura di), *Hegel*, Oxford University Press, Oxford 1985.

I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hartknoch, Riga 1785; *Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. it. F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1997.

I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, Band V; *Critica della ragion pratica*, tr. it. F. Capra, riveduta da E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1982.

I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, Band III; *Critica della ragion pura*, tr. it. G. Gentile-G. Lombardo-Radice, riveduta da V. Mathieu, Laterza, Bari 1966.

I. KANT, *Metaphysik der Sitten*, in *Werke*, Akademie-Ausgabe, Bd. VI; *La metafisica dei costumi*, tr. it. G. Vidari, Laterza, Roma-Bari 2009.

J.F. KERVÉGAN, *Hegel et l'Etat de droit*, “Archives de philosophie”, 50/1, (1987), pp. 66-70.

J.F. KERVÉGAN, *Les conditions de la subjectivité politique*, “Les Etudes Philosophiques”, 1, (1988), pp. 99-111.

D. KNOWELS, *Hegel and the Philosophy of Right*, Routledge, London-New York 2002.

A.F. KOCH, *Sein - Nichts - Werden*, in A. ARNDT-C. IBER (a cura di), *Hegels Seinslogik. Interpretation und Perspektiven*, Akademie, Berlin 2000, pp. 140-157.

C. KUCHEMAN, *Abstract and Concrete Freedom. Hegelian Perspectives on Economic Justice*, “The Owl of Minerva”, XV, n. 1, (1983), pp. 23-44.

C.F. LAU, *Voraussetzungs- und Bestimmungslosigkeit: Bemerkungen zum Problem des Anfangs in Hegels “Wissenschaft der Logik”*, “Perspektiven der Philosophie”, 26, (2000), pp. 287-233.

Q. LAUER, *Hegel on Proofs for God's existence*, “Kant-Studien”, LV, (1964), pp. 443-465.

G.W. LEIBNIZ, *Essais de Theodicée*, in ID., *Die philosophische Schriften*, a cura di C.J. Gerhardt, Olms, Hildesheim-New York 1978, Band VI, pp. 1-471; *Saggi di teodicea*, in ID., *Scritti filosofici*, tr. it. D.O. Bianca, UTET, Torino 1967, vol. I, pp. 373-770.

T. LITT, *Die Bürgerliche Gesellschaft*, in J.E. PLEINES, *Hegels Theorie der Bildung*, Olms, Hildesheim 1983-1986, Band I, pp. 99-115.

D. LOSURDO, *Hegel e la libertà dei moderni*, Editori Riuniti, Roma 1992.

L. LUGARINI, *Die «vernünftige Betrachtungsweise» des Geistes in der Hegelschen Psychologie*, in D. HENRICH (a cura di), *Hegels philosophische Psychologie*, "Hegel-Studien", Beiheft XIX, Bonn 1979, pp. 141-158.

L. LUGARINI, *La 'confutazione' hegeliana della filosofia critica*, in V. VERRA (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli 1981, pp. 13-66.

W. MAKER (a cura di), *Hegel on Economics and Freedom*, Mercer University Press, Macon 1987.

G. MALUSCHKE, *Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik*, "Hegel-Studien", Beiheft XIII, Bouvier, Bonn 1974.

G. MARINI, *Aspetti sistematici nella società civile hegeliana*, in ID., *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella "Filosofia del diritto" hegeliana*, Morano Editore, Napoli 1990, pp. 11-42.

G. MARINI, *La libertà nel suo concetto e nella sua realizzazione: su alcuni luoghi della "Filosofia del diritto" hegeliana*, in ID., *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella "Filosofia del diritto" hegeliana*, Morano Editore, Napoli 1990, pp. 205-228.

G. MARINI, *La polemica con la scuola storica nella «Filosofia del diritto» hegeliana*, "Rivista di filosofia", 1977, pp. 169-204.

G. MARINI, *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella "Filosofia del diritto" hegeliana*, in ID., *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella "Filosofia del diritto" hegeliana*, Morano Editrice, Napoli 1990, pp. 43-130.

G. MARINI, *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella "Filosofia del diritto" hegeliana*, Morano Editore, Napoli 1990.

G. MARINI, *Struttura e significati della società civile hegeliana*, in ID., *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella "Filosofia del diritto" hegeliana*, Morano Editrice, Napoli 1990, pp. 131-161.

G. MENDOLA, *Lo statuto «logico» del finito in Hegel*, "Verifiche", n. 3-4, (2003), pp. 211-254.

F. MENEGONI, *La recezione della Critica del giudizio nella Logica hegeliana: finalità esterna e interna*, "Verifiche", n. 4, (1989), pp. 443-458.

- L. MESSINESE, *La giustificazione dell'eticità nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di G.W.F. Hegel*, "Aquinas", n. 25/3, (1982), pp. 424-464.
- P. MÉTHAIS, *Contrat et volonté générale selon Hegel et Rousseau*, in J. D'HONDT (a cura di), *Hegel et le siècle des Lumières*, PUF, Paris 1974, pp. 101-148.
- D. MOELLENDORF, *A Reconstruction of Hegel's Account of Freedom of the Will*, "The Owl of Minerva", I, (1992), pp. 5-18.
- P. MONTANI (a cura di), *Antigone e la filosofia*, Donzelli, Roma 2001.
- F. MÜLLER, *Der Denksatz der Staatsphilosophie bei Rousseau und Hegel*, "Der Staat", n. 10, (1971), pp. 215-227.
- G.R.G. MURE, *A Study of Hegel's Logic*, Clarendon Press, Oxford 1967.
- F. NEUHOUSER, *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2000.
- A. NUZZO (a cura di), *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, La Nuova Italia, Roma 1993.
- A. NUZZO, *La «verità» del concetto di libertà secondo Hegel: «Dasein» e idea della libertà nell'eticità*, in G. DUSO-G. RAMETTA (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, Franco Angeli, Milano 2000, pp. 147-170.
- A. NUZZO, *Libertà e corporeità. Il corpo come oggetto di proprietà e soggetto di diritti nella sezione sul «diritto astratto» della Filosofia del diritto*, in R. BONITO OLIVA-G. CANTILLO (a cura di), *Natura e cultura*, Guida, Napoli 2000, pp. 123-144.
- A. NUZZO, *Rappresentazione e concetto nella 'Logica' della «Filosofia del diritto» di Hegel*, Guida, Napoli 1990.
- H. OTTMANN, *Hegelsche Logik und Rechtsphilosophie. Unzulängliche Bemerkungen zu einem ungelösten Problem*, in D. HENRICH-R.P. HORSTMANN (a cura di), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982, pp. 382-392.
- C. PAVONE, *Una guerra civile. Saggio storico sulla moralità della Resistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.
- Z.A. PELCZYNSKI. (a cura di), *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge 1971.

Z.A. PELCZYNSKI, *The Hegelian Conception of the State*, in ID. (a cura di), *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge 1971, pp. 1-29.

Z.A. PELCZYNSKI, *The significance of Hegel's separation of the state and civil society*, in ID. (a cura di), *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge University Press, London-New York 1984, pp. 1-13.

Z.A. PELCZYNSKI (a cura di), *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge University Press, London-New York 1984.

A. PEPPERZAK, *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar zur enzyklopädischen Darstellung der menschlichen Freiheit und ihrer objektiven Verwirklichung*, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991.

A. PEPPERZAK, *Zur Hegelschen Ethik*, in D. HENRICH-R.P. HORSTMANN (a cura di), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1982, pp. 103-131.

T. PETERSEN, *Subjektivität und Politik. Hegels «Grundlinien der Philosophie des Rechts» als Reformulierung des «Contract Social» Rousseaus*, Hain, Berlin 1992.

T. PINKARD, *The Logic of Hegel's Logic*, in M. INWOOD (a cura di), *Hegel*, Oxford University Press, Oxford 1985, 85-109.

R. PIPPIN, *Hegel, Freedom, The Will. The Philosophy of Right §§ 1-33*, in G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Klassiker Auslegen*, Band 9, a cura di L. Siep, Akademie Verlag, Berlin 1997, pp. 31-53.

PLATO, *Fedone*, tr. it. M. Valgimigli, Laterza, Roma-Bari 1985.

J.E. PLEINES, *Hegels Theorie der Bildung*, Olms, Hildesheim 1983-1986.

O. PÖGGELER, *Hegels Bildungskonzeption im geschichtlichen Zusammenhang*, "Hegel-Studien", 15, (1980) pp. 241-269.

O. PÖGGELER, *Schicksal und Geschichte. Antigone im Spiegel der Deutungen und Gestaltungen seit Hegel und Hölderlin*, Paderborn, München 2004.

G. PRETEROSSO, *I luoghi della politica. Figure istituzionali della filosofia del diritto hegeliana*, Guerini, Milano 1992.

M. PROSCH, *The Corporation in Hegel's Interpretation of Civil Society*, in S. GALLAGHER (a cura di), *Hegel, History and Interpretation*, SUNY, New York 1997, pp. 195-208.

H.A. REYBURN, *The Ethical Theory of Hegel. A Study of the Philosophy of Right*, Clarendon Press, Oxford 1970.

M. RIEDEL, *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel. Grundproblem und Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Luchterhand, Neuwied-Berlin 1970.

M. RIEDEL, *Dialettica nelle istituzioni. Sulla struttura storica e sistematica della Filosofia del diritto di Hegel*, in F. CHIEREGHIN (a cura di), *Filosofia e società in Hegel*, Verifiche, Trento 1977, pp. 35-60.

M. RIEDEL (a cura di), *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1975.

M. RIEDEL, *Natur und Freiheit in Hegels "Rechtsphilosophie"*, "Hegel-Studien", Beiheft XI, Bonn 1974, pp. 365-381; *Natura e libertà nella "Filosofia del diritto" di Hegel*, tr. it. C. Cesa, in C. CESA (a cura di), *Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari 1979, p. 35-56.

M. RIEDEL (a cura di), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Rombach, Freiburg 1974.

J. RINGLEBEN, *Hegels Theorie der Sünde. Die subjektivitäts-logische Konstruktion eines theologischen Begriffs*, De Gruyter, Berlin-New York 1977.

J. RITTER, *Hegel und die französische Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1965; *Hegel e la rivoluzione francese*, tr. it. A. Carcagni, Guida, Napoli 1977.

J. RITTER, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969; *Metafisica e politica. Studi su Aristotele e Hegel*, tr. it. G. Cunico-R. Garaventa, Marietti, Casale Monferrato 1983.

J. RITTER, *Zur Grundlegung der praktischen Philosophie dei Aristoteles*, in M. RIEDEL (a cura di), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Rombach, Freiburg 1974, voll. II, pp. 479-500.

D. ROSENFELD, *Politique et liberté. Structure logique de la Philosophie du droit de Hegel*, Aubier, Paris 1984.

F. ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat*, Oldenbourg, Berlin 1920; *Hegel e lo Stato*, tr. it. R. Bodei, Il Mulino, Bologna 1976.

R. SALVATORI (a cura di), *Interpretazioni hegeliane*, La Nuova Italia, Firenze 1980.

L. SAMONÀ, *Autocoscienza e sapere assoluto*, "Verifiche", XXXVII/1-3, (2008), pp. 33-61.

L. SAMONÀ, *Critica del dominio come introduzione alla filosofia*, in L. CORTELLA-F. MORA-I. TESTA (a cura di), *La socialità della ragione. Scritti in onore di Luigi Ruggiu*, Mimesis, Milano 2011, pp. 221-233.

L. SAMONÀ, *Libertà e necessità nell'inizio della Scienza della logica. Un confronto tra la prima e la seconda edizione*, "Giornale di Metafisica", n. 3, (2012), pp. 73-89.

L. SAMONÀ, *Tempo, storia, teodicea. Una lettura ermeneutica della Filosofia della storia di Hegel*, in N. DE DOMENICO-E. GIAMBALVO-L. SAMONÀ (a cura di), *Forme e linguaggi della filosofia. Scritti per Filippo Costa*, Università degli Studi di Palermo, Palermo 1999, pp. 299-326.

G. SCHMIDT, *Die Zweite "Phänomenologie des Geistes" als philosophiehistorische Kritik*, in L. ELEY (a cura di), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes*, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990, pp. 155-172.

H.C. SCHMIDT AM BUSCH, *Anerkennung als Prinzip der kritischen Theorie*, W. De Gruyter, Berlin-Boston 2011.

J. SCHMIDT, *A Paideia for the "Bürger als Bourgeois". The Concept of "Civil Society" in Hegel's Political Thought*, "History of Political Thought", 3, (1981), pp. 469-493.

H. SCHNÄDELBACH, *Hegel und die Vertragstheorie*, "Hegel-Studien", 22, (1987), pp. 111-128.

H. SCHNÄDELBACH, *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, in ID. (a cura di), *Hegels Philosophie. Kommentare zu den Hauptwerken*, Bd. 2, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000.

H. SCHNÄDELBACH (a cura di), *Hegels Philosophie. Kommentare zu den Hauptwerken*, 3 Bände, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000.

A. SCHWAN (a cura di), *Denken im Schatten des Nihilismus*, Festschrift für W. Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975.

G. SEVERINO, *Antigone e il tramonto della «bella vita etica» nella Fenomenologia dello Spirito di G.W.F. Hegel*, "Giornale critico della Filosofia italiana", (1971), pp. 84-99.

L. SIEP, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Alber, Freiburg-München 1979; *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jenese di Hegel*, tr. it. V. Santoro, Pensa Multimedia, Lecce 2007.

L. SIEP, *Der Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegels in Jena*, in ID., *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992, pp. 159-171.

L. SIEP, *Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften*, "Hegel-Studien", Bd. 9, (1974), pp. 155-207.

L. SIEP, *La filosofia politica di Hegel*, "Verifiche", n. 3-4, (1991), pp. 219-242.

L. SIEP, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992.

L. SIEP, *Zur Dialektik der Anerkennung bei Hegel*, in "Hegel Jahrbuch 1975", Köln 1976, pp. 366-373.

P. SOUAL, *Le sens de l'état. Commentaire des "Principes de la philosophie du droit" de Hegel*, Vrin, Paris 2006.

B. SPINOZA, *Epistolae*, in ID., *Opera*, vol. IV, a cura di C. Gebhardt, C. Winter, Heidelberg 1972; *Epistolario*, tr. it. A. Droetto, Einaudi, Torino 1974.

B. SPINOZA, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, in ID., *Opera*, vol. II, a cura di C. Gebhardt, C. Winter, Heidelberg 1972; *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, tr. it. S. Giametta, Einaudi, Bollati Boringhieri 1992.

W.E. STEINKRAUS-K.L. SCHMITZ (a cura di), *Art and Logic in Hegel's Philosophy*, Humanities Press-Harvester Press, New Jersey-Sussex 1980.

U. STEINVORTH, *Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit*, WBG, Darmstadt 1987.

P.G. STILLMAN, *Partiality and Wholeness. Economic Freedom, Individual Development, and Ethical Institutions in Hegel's Political Thought*, in W. MAKER (a cura di), *Hegel on Economics and Freedom*, Mercer University Press, Macon 1987, p. 65-93.

C. TAYLOR, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers II*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

C. TAYLOR, *What's Wrong with Negative Liberty*, in ID., *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers II*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 211-229.

M. THEUNISSEN, *Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs*, in A. SCHWAN (a cura di), *Denken im Schatten des Nihilismus*, Festschrift für W. Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt

1975, pp. 164-196; *Concetto e realtà. Il superamento hegeliano del concetto metafisico della verità*, in A. NUZZO (a cura di), *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, La Nuova Italia, Roma 1993, pp. 109-136.

M. THEUNISSEN, *Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts*, in (a cura di) D. HENRICH-R.P. HORSTMANN, *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982, pp. 317-381.

M. THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, De Gruyter, Berlin 1970.

M. THEUNISSEN, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1978.

M. TOMBA, *Hegel: pensare la pluralità*, in G.M. CHIODI-G. MARINI-R. GATTI (a cura di), *La filosofia politica di Hegel*, Franco Angeli, Milano 2003, pp. 105-110.

F. VALENTINI, *Hegel e la moralità*, "Giornale critico della filosofia italiana", 2, (1971), pp. 468-489.

R. VANCOURT, *État de nature et péché originel selon Hegel*, "Mélanges de science religieuse", XXVI/3, (1969), pp. 113-144.

S. VECA (a cura di), *Hegel e l'economia politica*, Mazzotta, Milano 1975.

S. VECA, *Nodi. Smith Ricardo Hegel*, in ID. (a cura di), *Hegel e l'economia politica*, Mazzotta, Milano 1975, pp. 9-27.

V. VERRA (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli 1981.

V. VERRA, *Lecture hegeliane. Idea, natura, storia*, Il Mulino, Bologna 1992.

K. VIEWEG, *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Wilhelm Fink, München 2012.

C. VIGNA (a cura di), *La libertà del bene*, Vita e Pensiero, Milano 1998.

P. VINCI, *L'Antigone di Hegel. Alle origini tragiche della soggettività*, in P. MONTANI (a cura di), *Antigone e la filosofia*, Donzelli, Roma 2001, pp. 31-36.

F.G. WEISS-M. NIJHOFF (a cura di), *Beyond Epistemology. New Studies in the Philosophy of Hegel*, Springer, The Hague 1974.

A. WELLMER, *Endspiele. Die unversöhnliche Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993.

M. WESTPHAL, *Hegel's Theory of religious Knowledge*, in F.G. WEISS-M. NIJHOFF (a cura di), *Beyond Epistemology. New Studies in the Philosophy of Hegel*, Springer, The Hague 1974, pp. 30-57.

M. WESTPHAL, *Hegel's Theory of the Concept*, in W.E. STEINKRAUS-K.L. SCHMITZ (a cura di), *Art and Logic in Hegel's Philosophy*, Humanities Press-Harvester Press, New Jersey-Sussex 1980, pp. 103-119.

R. WIEHL, *Das psychische System der Empfindung in Hegels Anthropologie*, in D. HENRICH (a cura di), *Hegels philosophische Psychologie*, "Hegel-Studien", Beiheft XIX, Bonn 1979, pp. 81-139.

R. WIEHL, *Dialog und philosophische Reflexion*, "Neue Hefte für Philosophie", n. 2-3, (1972), pp. 41-94.

R. WIEHL, *Seele und Bewußtsein. Zum Zusammenhang von Hegels Anthropologie und Phänomenologie des Geistes*, in U. GUZZONI-B. RANG-L. SIEP (a cura di), *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*, Meiner, Hamburg 1976, pp. 424-451.

M. WOLFF, *Eine Skizze zur Auflösung des Leib-Seele-Problems. Analytischer Kommentar zu § 389 der Enzyklopädie (1830)*, in F. HESPE-B. TUSCHLING (a cura di), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, pp. 188-249.